DIE ENTWICKLUNG

DER

PROTESTANTISCHEN THEOLOGIE

IN DEUTSCHLAND SEIT KANT

UND

IN GROSSBRITANNIEN SEIT 1825

VON

Dr. **OTTO PFLEIDERER,**
PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BERLIN.



FREIBURG I. B. 1891.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR.
(PAUL SIEBECK).

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

Vorwort zur englischen Ausgabe.

Vor zwei Jahren erhielt ich von dem Herausgeber der im Verlag von Swan Sonnenschein in London erscheinenden Library of Philosophy die Aufforderung, für diese Sammlung geschichtlicher Darstellungen der philosophischen Wissenschaften unseres Zeitalters den Band zu schreiben, welcher die Entwicklung der Theologie seit Kant enthalten soll. Näher wurde die Aufgabe dahin präcisirt, dass es sich in erster Linie um die Geschichte der neueren deutschen Theologie handle, dass aber auch die Beschreibung der übrigen protestantischen Theologie unseres Jahrhunderts, insbesondere der britischen, wünschenswerth wäre. Obgleich ich die Schwierigkeiten dieser Aufgabe nicht unterschätzte, entschloss ich mich doch, mich ihr zu unterziehen, indem ich hoffte dadurch ein wenig beitragen zu können zur Förderung eines besseren gegenseitigen Verständnisses zwischen deutschem und britischem Volk, insbesondere zur Beseitigung der mancherlei Vorurtheile, welche jenseits des Kanals noch immer gegen deutsche Geistesart herrschen und eine gerechte Beurtheilung unseres nationalen Wesens und Strebens den Engländern erschweren.

Bei der Ausführung zeigte sich indessen bald die Nothwendigkeit einer Beschränkung der Aufgabe in mehrfacher Hinsicht. Eine einigermassen genügende Darstellung der ausserdeutschen Theologie erwies sich mir als unmöglich, ohne an Ort und Stelle selbst Studien gemacht zu haben. Hierdurch war ich genöthigt, von der niederländischen und amerikanischen Theologie gänzlich [1]) abzusehen und mich auf die britische zu beschränken, mit welcher ich von früher her soweit Fühlung hatte, dass ein mehrwöchentlicher Aufenthalt auf britischem Boden genügte, um mit Hilfe freundlicher Berathung dortiger Theologen die Lücken meiner Kenntnisse so zu ergänzen, dass ich einen Ueberblick der Entwicklung der britischen Religionsphilosophie und

[1]) Eine Ausnahme habe ich nur gemacht mit den kritischen Arbeiten des Leydener Theologen Kuenen, welche in den Fortschritt der deutschen Forschungen wirksam eingreifen. Diese wissenschaftliche Annexion des ausgezeichneten holländ. Gelehrten wird entschuldbar sein.

Theologie dieses Jahrhunderts geben konnte, für welchen ich freilich trotz aller angewandten Mühe noch immer auf die Nachsicht britischer Leser rechnen muss.

Auch bei dieser Beschränkung der Aufgabe blieb die Fülle des zu behandelnden Stoffs im Vergleich zu dem engen Raum eines kleinen Bandes noch so gross, dass ich gewisse Grenzen für die Auswahl des Hergehörigen ziehen musste. Da es sich um die Entwicklung des theologischen Denkens handelte, so war zunächst alles auszuschliessen, was in das Gebiet des praktisch kirchlichen Lebens gehört, wie kirchenpolitische Aktionen und Parteikämpfe oder philanthropische Bestrebungen kirchlicher Vereine. Schwieriger war die Ziehung der Grenzen nach Seiten der aussertheologischen Wissenschaft, näher der Philosophie. Diese hat die Theologie unseres Jahrhunderts so vielfach beeinflusst, dass sie in der Geschichte der letztern unmöglich ganz ignorirt werden kann. Ich habe sie daher soweit, aber auch nur soweit mit in den Kreis meiner Darstellung gezogen, als sie von direktem Einfluss auf die theologische Entwicklung gewesen ist. Natürlich ist hierbei die Grenze so fliessend, dass nicht immer bei der getroffenen Auswahl auf die Zustimmung Aller zu rechnen ist. Uebrigens darf ich solche Leser, welche etwa eine eingehendere Darstellung der deutschen Religionsphilosophie vermissen möchten, auf meine „Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart“ verweisen, welche auch in englischer Uebersetzung erschienen ist.

Was die Behandlung des Stoffes betrifft, so habe ich von vorneherein ganz darauf verzichtet, eine vollständige statistische Aufzählung aller Schriftsteller und Büchertitel der theolog. Literatur dieses Jahrhunderts zu geben. Eine solche würde dem Zweck dieses Buches wenig genützt haben. Für viel zweckdienlicher hielt ich es, bei den charakteristischen Erscheinungen länger zu verweilen und das nach irgendeiner Hinsicht Bedeutende ausführlicher zu beschreiben, als durch Ueberfülle des Unbedeutenden den Ueberblick des Entwicklungsganges zu erschweren. Insbesondere bin ich abgesagter Feind der Methode, welche nur subjektive Urtheile über die Leute aufstellt, ohne diese erst objektiv mit ihren eigenen Meinungen und Absichten zum Wort kommen zu lassen. Alle so zu nehmen, wie sie selbst sich geben, das allein heisst historische Gerechtigkeit walten lassen.

Hilfsmittel habe ich für meine Arbeit sehr wenig verwerthen können. Dorner's Geschichte der protestantischen Theologie ist für den hier behandelten Zeitraum viel zu dürftig. Die Bücher von C. Schwarz und Landerer über die neueste Theologie kommen, bei aller grossen Verschiedenheit zwischen dem brillianten Stil des

Einen und der dürren Trockenheit des Anderen, darin doch ziemlich nahe überein, dass Beide viel mehr über die Leute reden als die Leute selbst reden lassen. Für den Ueberblick der englischen Theologie bot mir John Tulloch's Buch: Movements of religious thought wenigstens für einzelne Partieen dankenswerthe Anhaltspunkte.

Gross-Lichterfelde bei Berlin, Weihnachten 1889.

Otto Pfleiderer.

Vorwort zur deutschen Ausgabe.

Eine Geschichte der neueren Theologie zu schreiben, ist in mehrfacher Hinsicht ein so missliches Unternehmen, dass ich von selbst wohl kaum dazu gekommen wäre. Was mir Anlass und Motiv dazu gab, wird der Leser aus dem voranstehenden Vorwort zur englischen Ausgabe ersehen haben. Nachdem ich aber einmal das Buch für englische Leser geschrieben hatte, schien es mir nicht zulässig, es bei der englischen Ausgabe bewenden zu lassen. Ich habe für die deutsche Ausgabe einige Lücken ergänzt und neueste Literatur nachgetragen, auch einiges allzu kurz Gerathene etwas erweitert. Im Allgemeinen aber konnte und wollte ich die knappe Darstellungsform der ersten Anlage nicht verändern, weil sie dem ursprünglichen Zwecke des Buches entspricht, für einen weiteren Leserkreis als orientirender Führer in dem Labyrinth der neueren Theologie zu dienen. Auch für den Fachmann dürfte der Nachtheil, dass er weniger Neues im Einzelnen findet, einigermassen aufgewogen werden durch den Vortheil des leichteren Ueberblicks über die leitenden Grundgedanken und Richtungslinien in der Entwicklung der Theologie unseres Jahrhunderts. Im Uebrigen möchte ich glauben, dass die Vergleichung der deutschen und englischen Theologie ebensowohl für deutsche wie für englische Leser von Interesse und Nutzen sein dürfte.

Gross-Lichterfelde, Juli 1891.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erstes Buch.

Die Begründung der neuen Theologie durch die idealistische Philosophie Deutschlands.

Erstes Capitel.

Kant.

Im Jahr 1784 schrieb Kant einen Aufsatz über die Frage; „Was ist Aufklärung"? in welchem er die Tendenzen seines Zeitalters zusammenfasst und zugleich andeutet, in welchem Sinn er dieselben als berechtigt anerkennt und fördern will. Man kann diesen Aufsatz als Programm der Aufgabe betrachten, welche die deutsche Philosophie in Kant und seinen Nachfolgern sich gestellt hat.

„Aufklärung", so sagt Kant, „ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines Anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines Anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung. Wenn denn nun gefragt wird: leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung. Dass die Menschen, wie die Sachen jetzt stehen, im Ganzen genommen, schon im Stande wären oder darin auch nur gesetzt werden könnten, in Religionsdingen sich ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines Anderen sicher und gut zu bedienen, daran fehlt noch sehr viel. Allein dass jetzt ihnen doch das Feld geöffnet wird, sich dahin frei zu bearbeiten, und die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung oder des Ausgangs aus ihrer selbstverschuldeten

Unmündigkeit allmälig weniger werden, davon haben wir doch deutliche Anzeichen. In diesem Betracht ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung oder das Jahrhundert Friedrichs."

Nur langsam kann ein Publikum zur Aufklärung gelangen. Nicht durch eine Revolution, welche niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande bringt, sondern nur die alten Vorurtheile mit neuen vertauscht, welche dann ebensowohl wie die alten zum Leitband des gedankenlosen grossen Haufens dienen. Das einzige richtige Mittel ist die Freiheit im öffentlichen Gebrauch der Vernunft, wodurch die Verständigen in den Stand gesetzt werden, ihre Einsicht zu verbreiten und zum Gemeingut Aller zu machen. Diese Freiheit des öffentlichen Vernunftgebrauchs im Interesse irgend welcher bestehenden Einrichtungen und Satzungen der Gesellschaft zu verwehren, wäre nach Kant „ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten in der Aufklärung besteht." Uebrigens liege in diesem öffentlichen Vernunftgebrauch der Gelehrten um so weniger eine Gefahr, da derselbe die Erfüllung der bürgerlichen Pflichten und der Obliegenheiten eines Jeden in seinem Beruf keineswegs aufheben wolle; gerade unter der Hülle der strammen bürgerlichen Zucht, wie sie im Staate Friedrichs bestand, habe die Freiheit des Geistes Raum sich auszubreiten, mehr als dieses bei grösserer bürgerlicher Freiheit der Fall zu sein pflege. Sei aber erst einmal durch die Freiheit des Denkens die Sinnesart eines Volkes so gebildet, dass dieses auch der Freiheit des Handelns fähiger werde, so wirke diese Bildung zuletzt auch auf die Grundsätze der Regierung in der Art zurück, dass sie den Menschen nicht mehr als Maschine, sondern seiner Würde gemäss behandle.

Man ersieht aus diesem Aufsatz, dass Kant zwar die Aufklärungstendenz seines Zeitalters völlig getheilt hat, dass er aber über den Sinn derselben anders, tiefer als seine Zeitgenossen gedacht hat. Er tritt ebensosehr der selbstzufriedenen Eitelkeit der deutschen Popularphilosophie entgegen, welche die Aufklärung, die Wahrheit in religiöser und sittlicher Hinsicht schon zu besitzen meinte, wie dem Radikalismus der französischen Aufklärer, welche durch theoretische und praktische Verneinung alles Bestehenden, durch Revolution zum Ziele zu kommen wähnten. Freilich soll auch nach Kant die Menschheit aufgeklärt werden, aber sie ist es noch nicht und wird es auch nicht durch bloses Abwerfen alter Vorurtheile, sondern nur durch eine „wahre Reform der Denkungsart," durch welche sie in den Stand gesetzt wird, sich ihres eigenen Verstandes „sicher und gut zu bedienen". Zu diesem richtigen Verstandesgebrauch die Menschen zu erziehen, das ist die im Staate Friedrichs ermöglichte Aufgabe der Gelehrten, näher der Philosophen.

Es ist also noch nicht genug, dass die Menschen sich ihres eigenen Verstandes bedienen lernen; sie müssen auch lernen, sich desselben gut zu bedienen; dazu ihnen zu verhelfen ist die erste und wesentliche Aufgabe der Philosophie, wie Kant sie verstand. Soll aber der richtige Verstandesgebrauch in einer allgemein giltigen Weise sichergestellt werden, so kann dies nur geschehen durch eine kritische Erforschung der im Verstand selbst liegenden Gesetze seiner Bethätigung. Denn die Erkenntniss einer Wahrheit, die für Alle gilt, ist nur dann möglich, wenn sie beruht auf Gesetzen, welche im Wesen des vernünftigen Geistes selbst angelegt und nicht von aussen durch Erfahrungen von stets zufälliger und bedingter Art in ihn hineingekommen sind. Dass es nun in der That solche ursprüngliche, im Wesen des menschlichen Geistes begründete Gesetze gebe, welche nicht aus Erfahrung entnommen sind, sondern ihrerseits vielmehr aller Erfahrung, allen theoretischen, praktischen und ästhetischen Urtheilen, woraus sich die Welt unseres Bewusstseins zusammensetzt, als bedingende Form zu Grunde liegen: das ist die Ueberzeugung Kant's, welche er in den drei Kritiken, der reinen und der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft, zur wissenschaftlichen Evidenz erhoben hat. Hatte der Empirismus alle Erkenntniss nur von aussen, aus den Wahrnehmungen der Erfahrung entstehen lassen, dabei aber die Gesetzmässigkeit der Erfahrung nicht zu erklären vermocht; hatte der Rationalismus umgekehrt alle Erkenntniss nur aus dem Innern des Geistes, aus seinen angeborenen Ideen erklären wollen, dabei aber ihre Gebundenheit an die Erfahrung ausser Acht gelassen und leere Gedankengebilde mit Wirklichkeit verwechselt; hatten endlich beide Gegner, Empiristen und Rationalisten, darin wenigstens übereingestimmt, dass sie alle Erkenntniss als eine — sei es von aussen oder innen — gegebene und den erkennenden Geist also nur als den passiven Empfänger dachten: so lehrte dagegen Kant, dass alles unser Erkennen auf einer Verbindung von Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit beruhe, sofern der Stoff uns zwar gegeben sei in dem Mannigfaltigen der Wahrnehmungen, Empfindungen, Sinnesaffektionen, aber die Gestaltung dieses Stoffes zu einer geordneten Erkenntniss Sache unserer Selbstthätigkeit sei, welche nach ihren eigenen Gesetzen dem Stoff die vernünftige Form der Verknüpfung gebe, welche die Wahrheit unseres Erkennens ausmache. Im Gegensatz also zum Rationalismus lehrte Kant das Gebundensein unserer Erkenntnissthätigkeit an den gegebenen Stoff der Erscheinungen in Raum und

Zeit und die Unmöglichkeit einer Erkenntniss des hinter diesen Erscheinungen liegenden Dings an sich; im Gegensatz zum Empirismus aber lehrte er, dass das Subjekt es sei, welches diesen chaotischen Stoff mittelst der ihm eigenthümlichen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit und der Denkformen (Categorieen) des Verstandes formire zu dem gesetzmässig geordneten Weltbild, welches wir „Erfahrung" nennen, und dass insofern der Verstand selbst als der Gesetzgeber der Natur zu betrachten sei.

Dass dieser letztere Gedanke, die Selbstgesetzgebung der Vernunft im theoretischen Erkennen und praktischen Urtheilen, das Wesentliche und Epochemachende an der Kant'schen Philosophie gewesen ist, darüber kann für Jeden, welcher ihren inneren Zusammenhang und ihre Stellung nach rückwärts und vorwärts zu übersehen vermag, kein Zweifel bestehen. Es ist nun aber freilich eine weitverbreitete und besonders in theologischen Kreisen seit lange geläufige Meinung, dass die Hauptsache der Kant'schen Theologie die Beschränkung unseres Erkennens auf die Erscheinungen und der Nachweis der Unerkennbarkeit des sie übersteigenden Gebietes sei; und dass Kant selbst auf diese Seite um so mehr Gewicht legte, als ihm die Beschränkung der theoretischen Vernunft die Vorbedingung für die Unbedingtheit der praktischen Vernunft zu sein schien, das ist allerdings nicht zu leugnen. Gleichwohl ist diese Auffassung schon darum für irrig zu halten, weil unter dieser Voraussetzung nicht einzusehen wäre, was denn das Originale an der Kant'schen Philosophie gewesen sein sollte, wodurch sie grundlegend für die Folgezeit werden konnte? Denn ein Blick auf die vorhergegangene englische Philosophie zeigt, dass schon Locke, Berkeley und besonders entschieden Hume unser Wissen auf die Phänomene unseres Bewusstseins beschränkt und die Beziehung derselben auf eine transsubjektive Realität für eine unnachweisliche und wegen der Unerkennbarkeit des problematischen äusseren Objekts werthlose Supposition erklärt haben; es war dies bei Hume die nothwendige Konsequenz seiner skeptischen Zersetzung des Causalitätsbegriffs, in welchem er nur den Ausdruck für den gewohnheitsmässigen Uebergang unserer Imagination von Vorstellung zu Vorstellung erblickte, eine subjektive Fiktion, welche unmöglich als Brücke vom Bewusstseinsphänomen zur transsubjektiven Realität dienen könnte. Wäre also jene negative Seite der Kant'schen Philosophie, die Beschränkung unseres Wissens auf Erscheinungen, die Hauptsache, so läge darin gar nichts Neues gegenüber seinem Vorgänger Hume; ja man müsste dann sogar zugeben, dass Kant an Konsequenz hinter

Hume zurückstehe, da er ja jene Schranke bekanntlich in mehrfacher Hinsicht durchbrochen hat: er hat die Dinge an sich zu Ursachen der Sinnesaffektionen oder Erscheinungen, die Freiheit des intelligiblen Charakters zur Ursache zeitlicher Handlungen, Gott zur Ursache der Herstellung des höchsten Guts oder der Einheit der Natur- und Sittenwelt gemacht, hat also unbestreitbar die Categorie der Causalität, trotz der vorausgesetzten Beschränkung derselben auf die Erscheinungswelt, auf die transscendenten Objekte ausgedehnt. Eine derartige Inkonsequenz wäre ganz unbegreiflich, wenn die vulgäre Annahme Recht hätte, dass die skeptische Seite die Hauptsache und das eigentliche Ziel der Kant'schen Erkenntnisstheorie sei. Die Sache wird sich also vielmehr so verhalten: unter dem imponirenden Eindruck der skeptischen Philosophie Hume's hatte sich Kant dessen Lehre von der Unerkennbarkeit des Ansich der Dinge angeeignet und diese Prämisse, welche ihm vor seiner eigenen kritischen Untersuchung der dem menschlichen Geist einwohnenden Erkenntnissformen schon feststand, hat er dann für ein Ergebniss gehalten, welches er eben dieser Untersuchung selbst verdankte, obgleich diese Untersuchung, ohne jene vorgefasste Meinung unternommen, ihn zu dem entgegengesetzten Ergebniss würde geführt haben; die Zaghaftigkeit, welche sich scheute, mit dem Causalitätsgedanken den Bann der Bewusstseinsphänomene zu durchbrechen und das Ansich der Dinge zu erfassen, war eine Nachwirkung der Hume'schen Skepsis, von welcher sich Kant auch dann nicht völlig loszumachen wusste, als er selbst im Gegensatz zu Hume dem Causalitätsgedanken sein gutes Recht als einer apriorischen Grundform unseres Denkens zurückgewonnen hatte. Es war daher nicht ein Abfall von der Kant'schen Philosophie, sondern die ganz richtige und nothwendige Konsequenz ihres rationalen Prinzips, ihrer eigensten Position, wenn die Nachfolger die skeptische Beschränkung unseres Erkennens fallen liessen und dem Denken die Kraft zutrauten, das Sein ebensogut theoretisch zu begreifen wie praktisch zu gestalten, wenn sie mit anderen Worten den Kant'schen Zwiespalt zwischen der theoretischen Vernunft, welche auf das Phänomenale beschränkt sein sollte, und der praktischen Vernunft, welche im Intelligiblen zu Hause sein sollte, aufhoben.

Die praktische Philosophie Kant's verhält sich zu seiner theoretischen theils als Seitenstück theils als Gegenstück. Wie er in der Erkenntnisstheorie von der Absicht ausgieng, die Gesetze des Erkennens als die von der Erfahrung unabhängigen, a priori in unserem Verstand liegenden Formen festzustellen, ebendesswegen aber auch

die Thätigheit des erkennenden Geistes auf die blos formale Bearbeitung der gegebenen Vorstellungen beschränkte, ebenso muss nach Kant auch das Gesetz des sittlichen Handelns, um unbedingte und allgemeine Geltung zu haben, von aller Erfahrung unabhängig, a priori der Vernunft eigen oder autonom sein; die Vernunft soll als praktische ebenso freie Gesetzgeberin sein für das Handeln, wie als theoretische fürs Erkennen; zugleich muss aber auch dieses praktische Gesetz, soll es apriorisch sein, auf die blose Form des Handelns beschränkt bleiben und darf keinen Gegenstand des Begehrens enthalten, da ein solcher immer nur durch die Vorstellung der Lust den Willen bestimmen könnte, ein Bestimmungsgrund, der bei verschiedenen Menschen verschieden wirkt und dem niederen sinnlichen Begehrungsvermögen angehört, also weder auf allgemeine noch auf unbedingte Giltigkeit Anspruch machen kann. Alle materialen Prinzipien, welches auch ihr Inhalt sei, sind nach Kant gleichsehr eudämonistisch, gehören der Selbstliebe oder dem unteren Begehrungsvermögen an, haben nur subjektive und empirisch bedingte Geltung, sind also blose Klugheitsregeln, nicht reine Vernunftgesetze. Das der Vernunft eigenthümliche autonome Gesetz muss also ohne die mindeste Beimischung von materialen Beweggründen, welche nur seine Reinheit trüben würden, blos die allgemeine Form des Handelns betreffen, es gebietet als „kategorischer Imperativ“: Handle so, dass die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne!

Scheint insoweit die Kant'sche Lehre von der Gesetzgebung der praktischen Vernunft mit der von der theoretischen ganz parallel zu gehen, so macht sich nun doch ein sehr wesentlicher Unterschied beider bemerkbar, sobald wir näher auf das Verhältniss zwischen Form und Inhalt achten. Auf dem Erkenntnissgebiet bilden Form und Inhalt trotz ihres verschiedenen Ursprungs durchaus keinen realen Gegensatz, sondern sie sind nur für einander und mit einander da; wir müssen unsere apriorischen Anschauungs- und Denkformen auf jeden Inhalt der sinnlichen Erfahrung anwenden, und die sinnlichen Wahrnehmungen widerstreben jener Form sowenig, dass sie sich vielmehr nur mittelst derselben erfassen lassen. Ganz anders verhält es sich auf dem praktischen Gebiet. Das Sittengesetz ist zwar die a priori giltige Form, welche wir auf jeden Inhalt unseres sinnlichen Begehrungsvermögens, unserer empirischen Neigungen und Handlungen als massgebende Norm anwenden können und sollen, aber wir müssen dieses keineswegs thun, sondern können auch den natürlichen Neigungen folgen, die aus dem sinnlichen Erfahrungsinhalt stammen,

und welche soweit entfernt sind, sich widerstandslos jener apriorischen Form unterzuordnen, dass sie vielmehr nach Kant dem Vernunftgesetz stets widerstreben und einen nie aufzuhebenden Kampf zwischen Pflicht und Neigung begründen. Das Sittengesetz ist also die Form, welche einerseits zwar des Inhalts der empirischen Begehrungen nothwendig bedarf, weil es ohne diese gar nicht zu Handlungen und also zur Anwendung des Gesetzes käme, welche aber andererseits mit diesem Inhalt stets im Zwiespalt und Streit liegen soll. Dass das ein unvollziehbarer Gedanke ist, leuchtet von selbst ein; es ist nicht abzusehen, wie ein inhaltsleeres und allen empirischen Neigungen nur widerstreitendes Sittengesetz jemals Bestimmungsgrund für das Handeln werden könnte, ebensowenig wie aus ihm bestimmte pflichtmässige Handlungen abgeleitet werden könnten. Es ist ja freilich wahr, dass zwischen Pflicht und Neigung oft genug Streit ist; und dass bei diesem Streit die Pflicht das höhere, das allein unbedingte Recht hat, diese Wahrheit mit allem Nachdruck geltend gemacht zu haben, bleibt das grosse Verdienst der Kant'schen Moral. Aber ebensogewiss ist, dass deren buchstäbliche Form unhaltbar ist; sein Irrthum war, dass er das Vernunftgesetz, um ihm seine unbedingte Geltung zu wahren, zur blosen Form machen zu müssen glaubte und alle inhaltlichen Bestimmungsgründe, alle Neigungen des Menschen seinem sinnlichen Begehrungsvermögen zuwies und in Zwiespalt mit der Vernunft stellte. Dadurch bekam seine Moral einen harten asketischen Charakter, dessen Rigorismus noch über den der Stoiker hinausgieng. Der Grund aber war bei ihm wesentlich derselbe wie bei diesen: der abstrakte Dualismus zwischen der Vernunft und der Sinnlichkeit, zwischen dem Menschen als intelligiblen Wesen, welchem die Freiheit und Vernunft angehört, und als Sinnenwesen, welchem das natürliche Begehren angehört. Sind beide so völlig geschieden, wie der abstrakte naturfeindliche Idealismus, unter dessen Einfluss auch Kant noch stand, behauptet, so ist gar nicht zu begreifen, wie die Gesetzgebung der Vernunft und das wirkliche Wollen und Handeln des Menschen jemals in eins zusammengehen sollten. Was für den Menschen ein Bestimmungsgrund werden soll, muss ein möglicher Zweck seines Begehrens sein; soll also das Sittengesetz ein höherer Bestimmungsgrund sein als die einzelnen zufälligen Neigungen, so ist das nur dadurch möglich, dass das Sittengesetz einen höheren Zweck enthält, welcher als unbedingt werthvoll allen blos bedingten Zwecken übergeordnet ist. Enthält aber das Sittengesetz einen realen Zweck, so ist es nicht mehr blose Form, dann steht es auch nicht mehr zu allen Neigungen im Gegensatz, son-

dern kann selbst Gegenstand der vernunftgemässen Neigung werden, dann ist also auch zwischen dem Menschen als Begehrendem und als Denkendem nicht mehr der abstrakte Gegensatz, welchen Kant behauptet hat, dann stehen endlich die Sinnenwelt der Erfahrung und die intelligible Welt von Haus aus schon in einem inneren Zusammenhang, der die Vermittlung beider im Handeln und Erkennen des Menschen als mögliches Ziel erhoffen lässt.

Zu dieser Korrektur seiner abstrakt formalistischen und dualistischen Moral finden sich nun bei Kant selbst schon mehrfache Ansätze, die nur der bestimmteren Durchführung bedurften, um dem rationalen Prinzip dieser Philosophie die Herrschaft auch auf dem sittlichen Gebiet zu sichern. Was Kant hieran hinderte, war im Grunde nur dieselbe Zaghaftigkeit in der Durchführung seines rationalen Prinzips, welche sich auch in seiner Erkenntnisstheorie bemerken lässt; war sie dort die Nachwirkung der Hume'schen Skepsis, so ist sie hier die Furcht vor Verunreinigung der rationalen Moral durch Kompromisse mit der empirischen. Seine Forderung eines blosen Formalprinzips der Moral hat Kant schon dadurch durchbrochen, dass er dieselbe als Lehre von den Zwecken der reinen Vernunft definirte und den obersten, unbedingt werthvollen Zweck in der Würde des Menschen als eines Vernunftwesens begründet fand, woraus sich die Formel in der Grundlegung der Metaphysik der Sitten ergab: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in Deiner Person als in der Person jedes Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals blos als Mittel brauchst!" Die Menschheit in jedem Individuum als Selbstzweck behandeln heisst offenbar soviel als: einen allgemeinen Zweck der Menschheit anerkennen und dessen Erfüllung in jedem Menschen sich zum Zweck setzen. Damit erhält also das Sittengesetz eine materiale Zweckbestimmung zum Inhalt, aus welcher sich auch die besonderen sittlichen Zwecke ableiten lassen. Aber dieses freilich doch nur mittelst einer empirischen Beobachtung der in der menschlichen Natur begründeten Anlagen und Fähigkeiten und ihrer in der geschichtlichen Erfahrung vorliegenden Bethätigung und Entwicklung. Vor dieser aber hat Kant aus den angegebenen Gründen sich gescheut und dadurch die wissenschaftliche Verwerthung jener inhaltsreichen Formel sich doch wieder unmöglich gemacht. Zwar hat er in der Tugendlehre als die beiden Hauptklassen von Tugenden die Förderung der eigenen Vollkommenheit und der fremden Glückseligkeit abzuleiten versucht. Aber es ist einleuchtend, dass das nicht ohne Inkonsequenz von seinen Prämissen aus möglich war. Wenn, wie er sonst nicht müde wird, einzuschärfen, jede Beimischung von

empirischen aus dem Glückseligkeitsinteresse stammenden Beweggründen eine Verunreinigung der Sittlichkeit ist, so ist schwer einzusehen, mit welchem Rechte doch wieder die Förderung der Glückseligkeit Anderer zur Pflicht gemacht werden könne; denn ist die Glückseligkeit in keiner Hinsicht ein sittlich erstrebenswerther Zweck, so kann es die fremde sowenig sein wie die eigene; umgekehrt, wenn die fremde Glückseligkeit erstrebenswerth sein soll, so ist nicht abzusehen, warum nicht auch die eigene, da doch gerade nach dem Kant'schen Prinzip der Allgemeingiltigkeit der Maximen „was dem Einen recht, auch dem Anderen billig sein muss". Nimmt man hinzu, dass Kant auch schon in der erläuternden Begründung seines Prinzips die Nachtheile hervorhebt, die Jeder davon erfahren würde, wenn sein selbstisches Verhalten zum allgemeinen Grundsatz Aller erhoben würde, so wird man denen nicht ganz Unrecht geben können, welche meinen, Kant sei in der Ausführung seiner Moral seinem rigoristischen Prinzip nicht treu geblieben, sondern in den sonst von ihm perhorrescirten Utilitarismus zurückgefallen. Die Inkonsequenz war aber nur die natürliche Folge der Ueberspannung seines rationalen Apriorismus zu einem inhaltsleeren Formalismus, dessen Mangel nur durch Anlehen von fremden Standpunkten zu decken war.

Nicht blos mit der weltlichen, sondern auch mit der theologischen Utilitätsmoral seiner Zeit zeigt Kant auffallende Berührungspunkte. Er hatte in der Kritik der reinen Vernunft gezeigt, dass die Ideen: Freiheit, Unsterblichkeit (Seele) und Gott kein Gegenstand der theoretischen Erkenntniss sein können, da diese bei jedem Versuch, sie zu beweisen, sich in unlösliche Widersprüche verwickelt. Aber was der theoretischen Vernunft versagt bleibt, soll nun durch die praktische ersetzt werden; ist für jene die jenseits der Erscheinungen liegende Welt der Noumena verschlossen, so erschliesst sie sich für diese unmittelbar im Sittengesetz, welches den Menschen zum Bürger der intelligiblen Welt der Freiheit macht. Von hier aus lassen sich jene Ideen als „Postulate" begründen d. h. als Voraussetzungen, welche wir zwar nicht zum Behufe der Erweiterung unseres Wissens, wohl aber zum Behufe der Realisirbarkeit des Sittengesetzes anzunehmen uns genöthigt fühlen. Zunächst ergibt sich so das Postulat der Freiheit als des Realgrundes des Sittengesetzes, wie dieses der Erkenntnissgrund für jene ist; weil wir das Gute thun sollen, so folgt, dass wir es auch können. Gleichwohl findet das Sittengesetz an den Beweggründen des sinnlichen Begehrungsvermögens seine stete Hemmung, welche es zwar immer mehr überwinden kann und soll, aber doch nie so völlig überwindet, dass es in einer begrenzten Zeit

völlig verwirklicht wäre; darum ist für seine Verwirklichung eine unbegrenzte Dauer des Individuums oder die Unsterblichkeit zu fordern. Endlich geht die Forderung der gesetzgebenden Vernunft auf Verwirklichung eines unbedingten Zwecks oder höchsten Gutes, welches ausser der vollkommenen Tugend auch eine ihr entsprechende Glückseligkeit umfassen muss, welche nicht schon in jener mitenthalten, sondern von Naturbedingungen abhängig ist, über welche wir nicht Herr sind; also muss eine oberste Ursache gefordert werden, welche im Stande ist, die Uebereinstimmung der Natur mit der moralischen Gesinnung der Vernunftwesen oder die Verbindung der Glückseligkeit mit der Glückwürdigkeit (Tugend) herzustellen, d. h.: es muss als Voraussetzung für die Möglichkeit des von der Vernunft uns aufgegebenen höchsten Gutes das Dasein Gottes gefordert werden. So sind die transscendenten Ideen Gegenstände eines „moralischen Vernunftglaubens", an welchen zwar die spekulative Vernunft keine Bereicherung ihrer Erkenntnisse erhält, welchen sie aber doch wenigstens negativ insofern dienen kann, als sie der anthropomorphistischen Verunreinigung und dem superstitiösen Missbrauch dieser Ideen durch kritische Cautelen vorbeugt und wehrt. — Dass nun freilich diese Kant'sche Begründung des Gottesglaubens mit dem Prinzip seiner Moral schwer zu reimen ist, das ist von jeher und mit gutem Grund behauptet worden; wenn das Sittengesetz von vorneherein gar nichts mit dem sinnlichen Begehren oder Glückseligkeitsinteresse zu schaffen haben soll, so ist schwer einzusehen, mit welchem Recht dann doch wieder die Glückseligkeit als ein Bestandtheil des von der Vernunft erstrebten höchsten Gutes behauptet und zu ihrer Herstellung eine göttliche Ursache gefordert werden kann. Die Verwandtschaft dieses Gedankengangs mit der theologischen Utilitätsmoral ist so nahe, dass es wohl begreiflich ist, dass Viele hierin einen Rückfall Kant's in den Standpunkt der eudämonistischen Popularphilosophie gefunden haben [1]) und dass die philosophischen Nachfolger Kant's die Konsequenz seines rationalen Prinzips ohne seine theologischen Postulate durchzuführen vorzogen.

Indessen so berechtigt diese Bedenken gegen die buchstäbliche Form des Kant'schen Postulats ohne Zweifel sind, so wird sich doch auch nicht verkennen lassen, dass unter demselben ein richtiger

[1]) Jakobi, Fichte, Herder, Schleiermacher verwarfen einstimmig und theilweise in sehr scharfen Urtheilen diese Kant'sche Argumentation. Von Neueren mag man vergleichen die Urtheile Dilthey's (Leben Schleiermacher's I, 127 f.); Biedermann's (Deutschland im 18. Jahrh. II. 902); Wundt's (Ethik, 319 f.); Jodl's (Geschichte der Ethik, II, 41 f.).

Gedanke verhüllt ist, welcher in reinerer Form in der „Kritik der Urtheilskraft" zu Tage tritt. Kant sucht hier eine gewisse Vermittlung zwischen der intelligiblen und sinnlichen Welt, zwischen Freiheit und Natur in dem beide verknüpfenden Zweckbegriff zu finden. Wir sehen uns genöthigt, in der Erklärung der Natur mit dem Prinzip des Mechanismus oder der Causalität das der Teleologie zu verbinden, denn in den organischen Naturprodukten sehen wir die Theile bestimmt durch ihre Beziehung zum Ganzen, als die Mittel für den inneren Zweck des Organismus. Auf die Frage, wie sich die teleologische mit der kausalen Erklärungsart vereinigen lasse, antwortet er zunächst zwar, dass der Gedanke der Naturzweckmässigkeit nicht von konstitutiver Bedeutung für unser reales Erkennen sei, sondern nur ein regulatives Prinzip unserer reflektirenden Urtheilskraft; es ist zunächst nur eine Einrichtung unseres subjektiven Verstandes, dass wir nicht umhin können, die Natur so zu betrachten, als ob in ihr Zweckmässigkeit herrschte. Aber bei diesem skeptischen Subjektivismus vermag er sich doch hier nicht zu beruhigen, sondern er lehrt, dass die beiden Prinzipien, um vereinbar zu sein, in einem obersten gemeinsamen Prinzip zusammenhängen müssen, nämlich in einem übersinnlichen Substrat oder Realgrund der Natur, welchem eine entsprechende intellektuelle Anschauung unterzulegen sei, wornach dieser Realgrund zugleich als der ursprüngliche Verstand vorzustellen sei, dessen Denken nicht, wie das unsere, diskursiv, sondern intuitiv (das Ganze mit den Theilen zusammen denkend) sein müsse. Zwar schärft er auch dabei wieder ein, dass wir über den Satz, ob ein nach Absichten handelndes Wesen als Weltursache dem, was wir mit Recht Naturzwecke nennen, zu Grunde liege, objektiv gar nicht, weder bejahend noch verneinend urtheilen können; soviel aber sei sicher, dass, wenn wir doch einmal nach den Bedingungen unserer Vernunft urtheilen sollen, wir schlechterdings nichts anderes als ein verständiges Wesen der Möglichkeit jener Naturzwecke zu Grunde legen können. Aber zur weiteren Bestimmung dieser intelligenten Weltursache genügt die Betrachtung der Naturzwecke noch nicht, sondern wir müssen an der Hand der Zweckbetrachtung über die Natur hinausgehen. Die Natur zeigt nicht blos einzelne zweckmässige Produkte, sondern sie bildet ein System der Zwecke, welches auf einen letzten oder Endzweck hinweist. Dieses kann nur der Mensch sein, welcher allein nach bewussten Zwecken handelt und alle Naturwesen als Mittel für seine Zwecke benützt. Aber auch der Mensch ist Endzweck noch nicht, sofern er Naturwesen ist, dessen sinnliche, auf Glückseligkeit gerichtete Zwecke selbst wieder von den Natur-

bedingungen abhängig sind und von der Natur keineswegs in bevorzugtem Grade berücksichtigt werden. Sondern Endzweck ist nur der Mensch als Subjekt der Moralität, welcher sich durch sein übersinnliches Vermögen der Freiheit unbedingte Zwecke setzt. Sein Dasein hat den höchsten Zweck in sich selbst, welchem die ganze Natur als Mittel untergeordnet ist. Erst von hier aus, vom Begriff des sittlichen Menschen als Endzwecks der Schöpfung, erhält die Zweckbetrachtung der Natur die Ergänzung ihrer Lücken, wodurch der Schluss auf eine oberste Weltursache fester begründet und näher bestimmt wird, sofern wir nämlich jetzt diese oberste Ursache nicht blos als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reich der Zwecke denken müssen. — Es leuchtet ein, dass diese Deduktion der Gottesidee sich vortheilhaft von der obigen unterscheidet; während dort Gott postulirt wurde nur zu dem problematischen Zweck, um zu unserer autonomen Sittlichkeit die Glückseligkeit hinzuzufügen, wird er hier aus einer umfassenden Betrachtung der äusseren und inneren Erfahrung erschlossen als der Möglichkeitsgrund der teleologischen Weltordnung, in welcher Natur und Sittenwelt als Mittel- und Endzweck verknüpft sind. Das ist ein klarer spekulativer Gedanke, welcher, von Leibnitz vorbereitet, durch die ganze nachkantische Philosophie sich wie ein rother Faden in mancherlei Wendungen hindurchzieht. In der Konsequenz dieses Gedankens läge es nun freilich, dass der Mensch nicht blos als Naturwesen, sondern auch als sittliches Wesen von dem göttlichen Grund der Weltordnung abhängig und somit seine Autonomie zugleich reale (nicht blos subjektiv vorgestellte) Theonomie sein müsste. Aber von dieser tief in die Grundlagen seiner Philosophie eingreifenden Konsequenz wollte Kant nichts wissen; so nahe sie durch die vorhergehende Deduktion gelegt war, hat er sie aus Furcht, seinem Freiheitsbegriff Abbruch zu thun, abgelehnt und dafür dem ethikotheologischen Beweis schliesslich wieder jene üble Wendung gegeben, welche wir schon von der Kritik der praktischen Vernunft her kennen: dass die Existenz Gottes zur Herstellung der Glückseligkeit oder zur Ergänzung unserer ungenügenden Macht über die sinnliche Natur erforderlich sei. Im Uebrigen wird auch hier wieder eingeschärft, dass Gott nur Gegenstand des moralischen Glaubens sei, welcher nicht mit theoretischer Erkenntniss verwechselt werden und auch nicht der Moral zu Grunde gelegt werden dürfe, vielmehr auf ihr ruhe.

Die Moral wird zur Religion, wenn das, was sie als den Endzweck des Menschen erkennen lehrt, zugleich als der Endzweck des obersten Gesetzgebers und Weltschöpfers oder Gottes gedacht wird. Religion ist also die Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Den Unterschied zwischen geoffenbarter und natürlicher Religion bestimmt Kant so: in jener muss ich etwas als göttliches Gebot wissen, um es als meine Pflicht zu erkennen, in dieser muss ich umgekehrt erst etwas als meine Pflicht kennen, um es für göttliches Gebot zu halten. Wer die geoffenbarte Religion für nothwendig hält, ist Supranaturalist, wer für unnöthig, Rationalist, wer für unmöglich, Naturalist; als vierte Möglichkeit lässt sich denken, dass eine Religion objektiv natürlich und doch subjektiv geoffenbart sei, wenn sie nämlich so beschaffen ist, dass die Menschen durch Vernunftgebrauch von selbst hätten auf sie kommen können, nur nicht so frühe schon, so dass die Offenbarung für gewisse Zeiten und Orte nützlich, ja nöthig sein konnte, ohne dass doch die Wahrheit der Religion auf ihr dauernd beruhen würde. Dies ist hinsichtlich des Christenthums die Annahme Kant's wie Lessing's. Worauf beruht nun aber diese, ob auch nur relative Nothwendigkeit einer Offenbarung? Und wie lässt sich ihr Inhalt im Einklang mit der Vernunft verstehen? Dies hat Kant in den Schriften: „Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft“ (1793) und „über den Streit der Fakultäten“ (1798) in einer Weise erörtert, welche, wie man auch sonst darüber urtheilen mag, jedenfalls an sittlichem Ernst die Aufklärung der Popularphilosophie weit übertrifft.

Während dem selbstzufriedenen Optimismus der Aufklärungsphilosophie das Bewusstsein des Bösen als einer ernsthaften Macht des Menschendaseins fehlte, bildet eben dieses Bewusstsein für Kant den Ausgangspunkt seiner Religionsphilosophie. Er hält es für eine unleugbare Erfahrungsthatsache, dass in unserer Gattung ein „radikales Böse“ oder ein ursprünglicher Hang zum Bösen wohne, nämlich ein Ueberwiegen der Selbstliebe über die reine Achtung vor dem Gesetz. Der Grund aber dieser Verkehrtheit könne nicht liegen in einer Vererbung von den ersten Eltern, weil Sittliches nicht so übertragbar und von der Person ablösbar sei. Vielmehr soll nach Kant der Ursprung jenes radikalen Bösen in einer unerklärbaren intelligiblen That der individuellen Freiheit zu suchen sein; Jeder soll also der alleinige Urheber alles an ihm vorhandenen Bösen und der alleinige Träger aller seiner Verschuldung sein; eine Solidarität des Einzelnen mit einer sittlichen Gemeinschaft soll es sowenig im Bösen wie im Guten geben können. Die unausbleibliche Konsequenz dieser individualistischen Anschauung ist, dass dann auch die Umwandlung

der bösen in eine gute Gesinnung ein ebenso unerklärbarer Vorgang bleibt, wie die Entstehung des Bösen, um so unerklärbarer, je entschiedener Kant im Unterschied von der Aufklärung lehrte, dass die Umwandlung nicht in allmäliger Reform, sondern in einer prinzipiellen Revolution der ganzen Denkart, einer Wiedergeburt bestehe. Es gelte, die Idee der sittlichen Vollkommenheit, diesen höchsten Zweck der Vernunft, zur herrschenden Maxime des Willens zu machen. Diess könne zwar nur eine That der individuellen Freiheit sein, aber anregend wirke dazu mit die Veranschaulichung des Ideals in einem geschichtlichen Exempel von so hervorragender sittlicher Erhabenheit wie Jesus es darstellte. Um desswillen können wir nach Kant ihn so ansehen, als ob das Ideal des Guten leibhaftig in ihm erschienen wäre, ohne dass wir doch Ursache hätten, ihn für etwas anderes als für einen natürlich gewordenen Menschen zu halten. Auch die Frage, ob seine geschichtliche Person dem ewigen Ideal völlig entsprochen habe, ist für uns zu beantworten weder möglich noch nöthig, denn auf jeden Fall ist der eigentliche Gegenstand unseres religiösen Glaubens nicht dieser geschichtliche Mensch, sondern das Ideal der gottgefälligen Menschheit, welches, weil nicht von uns gemacht, sondern in unserem übersinnlichen Wesen begründet, als der vom Himmel gekommene Gottessohn vorgestellt werden kann. Wer an diesen idealen Gottessohn, zu welchem sich Jesus als das repräsentirende Exempel verhält, glaubt, d. h. wer die sittliche Idee der gottgefälligen Menschheit in sein Gemüth aufnimmt und sich von ihr beherrschen lässt, der darf glauben, in den Augen des Herzenskündigers als gerecht zu gelten, indem das Gutsein der prinzipiellen Gesinnung die Mängel im Einzelnen des Lebens deckt. Auch um die Schuld der Vergangenheit braucht er sich keine Sorge zu machen; denn wenn auch die Vorstellung des stellvertretenden Leidens Christi zur Genugthuung für die Sünder wörtlich genommen nicht richtig ist, weil auf sittlichem Gebiet eine solche Uebertragung nicht stattfindet, so lässt sich diese Vorstellung doch als der symbolische Ausdruck der wahren Idee betrachten, dass in dem täglichen Schmerz der Selbstüberwindung, des Gehorsams und der Geduld, der neue Mensch in uns gleichsam stellvertretend für den alten büsse.

Mit dieser Umdeutung der kirchlichen Versöhnungslehre auf einen immer neu sich wiederholenden Vorgang im Inneren des sittlichen Individuums steht Kant insoweit zwar auf dem Boden des protestantischen Christenthums, als auch nach diesem das Heil eine innergeistige Erfahrung des Glaubigen ist, welche sich in seinem persönlichen Wollen und Empfinden (als fides qua creditur) und mittelst desselben vollzieht; diese Seite der Innerlichkeit, der subjektiven Erfahrung, die dem Protestantismus wesentlich ist, kommt auch in Kant's ethischer Deutung des Dogmas zum bestimmten Ausdruck. Aber in dem Protestantismus der Reformation war die subjektive Seite doch nur das eine Moment, neben welchem die Objektivität der Heilsgnade, ihr Gegebensein in der geschichtlichen Gottesoffenbarung, in Christus, Schrift und Kirche, die andere ebenso wesentlich dazu gehörige Seite bildete. Diese aber ist bei Kant ausgefallen; nicht blos die spröde dogmatische Form der kirchlichen Versöhnungslehre, sondern auch den ihr zu Grunde liegenden religiösen Gedanken einer geschichtlich vermittelten Einwirkung der göttlichen Offenbarung oder Gnade oder des heiligen Geistes auf Erlösung, Wiedergeburt und Heiligung der Individuen hat Kant verworfen, weil derselbe nicht zu reimen war mit der spröden Autonomie und Autarkie seiner individualistischen Moral. Kant hatte, als echter Sohn des 18. Jahrhunderts, das sittliche Subjekt losgelöst vom Zusammenhang mit Natur, Gesellschaft und Gott, um es in seiner reinen Isolirung auf sich selbst zu stellen, auf seine eigene Freiheit und auf sein eigenes Vernunftgesetz; es schien ihm dem Begriff der sittlichen Freiheit und Würde zu widersprechen, wenn das eigene sittliche Wollen und Sein auf übersubjektive Einflüsse zurückgeführt oder solche Einflüsse auf das sittliche Leben Anderer versucht würden. Im Bösen und Guten sollte Jeder nur auf sich selbst stehen; wie Jeder durch eine unerklärliche intelligible That sich selbst böse gemacht habe, so auch habe er in seiner intelligiblen Freiheit die Macht, weil die Pflicht, sich durch eine Umwandlung der Gesinnung gut zu machen. Wie freilich die durch die übermächtige Sinnlichkeit gebundene Vernunft des Individuums dazu kommen sollte, durch sich allein von jener Gebundenheit los zu werden, das war und blieb ein unerklärliches Räthsel, wie Kant selbst zugab. Denn mit der Berufung auf das Sollen, auf das in der Vernunft liegende ideale Gesetz des Guten war ja natürlich die reale Möglichkeit seiner Verwirklichung durchaus nicht erklärt. Die Lösung dieses Räthsels zu suchen in dem organischen Zusammenhang des Individuums mit der sittlichen Gesellschaft und in dem erziehenden Einfluss des in der christlichen Kirche wirksamen Gemeingeistes des Guten, daran war Kant durch seinen moralischen Subjektivismus gehindert. Zwar ist Kant diesem Gedanken sehr nahe gekommen, indem er zugestand, dass die Herrschaft des guten Prinzips im Einzelnen nur gesichert sein könne, wenn sie es auch in der umgebenden Gesellschaft sei; das aber sei nur zu erreichen durch Errichtung eines ethischen Ge-

meinwesens auf Grund von Tugendgesetzen, eines Tugendbundes oder „Reiches Gottes“. Ein solches unterscheide sich von jedem bürgerlichen Staat dadurch, dass es nicht auf Rechts- sondern auf Tugendgesetze gegründet sei, und nicht menschliche Machthaber, sondern den Herzenskündiger zum Regenten habe, auch nicht auf ein bestimmtes Volk oder Land beschränkt, sondern im Prinzip auf das Ganze der Menschheit gerichtet sei. Aber auch mit der Kirche oder den Kirchen deckt sich nach Kant dieses ideale ethische Gemeinwesen nicht, denn dieses könne nur auf den Allen gemeinsamen reinen Vernunftglauben begründet sein, während jene auf dem positiven und mannigfach verschiedenen Kirchenglauben beruhen. Kant will daher die wirkliche Kirche nur als einen Typus der idealen unsichtbaren Kirche oder des ethischen Gemeinwesens betrachten, welches ein zwar stets anzustrebendes, aber nie wirkliches Ideal der praktischen Vernunft bleibt. Ist aber die sittliche Gemeinschaft nur eine in Gedanken existirende ideale Grösse, so kann sie natürlich nicht das Mittel für das Wirklichwerden des Guten in den Einzelnen sein und dieses bleibt also nachwievor ein ungelöstes Räthsel. Seine Lösung hätte sich ergeben mit der Einsicht, dass die Vernunft nicht blos das gesetzgebende formale Denken der Individuen, sondern die in der geschichtlichen Menschheit sichselbstrealisirende übersubjektive Macht des göttlichen Geistes ist, der im socialen Organismus des Gottesreiches sich seinen irdischen Leib schon gebildet hat und zu bilden noch fortfährt. Von diesem Gesichtspunkt aus würde sich endlich auch eine billigere Beurtheilung der sichtbaren Kirche, ihres historischen Werdegangs und gegenwärtiger Bedeutung, ergeben haben.

Nachdem Kant seine Ansicht von der Religion, wie sie innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft sich erkennen lasse, positiv entwickelt hat, wendet er sich weiter zu der kritischen Untersuchung der historischen oder statutarischen Religionsformen. Hierbei zeigt er sich noch ganz befangen in der ungeschichtlichen Denkweise des Aufklärungszeitalters. Er kann sich die Entstehung der positiven Religionen nur erklären aus dem Wahn der Menschen, dass Gott ausser dem Dienst des moralisch guten Lebenswandels noch besondere Dienstleistungen ceremonieller Art verlange. Hieraus seien die statutarischen Religionsgesetze entstanden, welche zwar, sofern sie wenigstens mit sittlichen Ideen zusammenhängen, als Mittel zur Einführung der rein sittlichen Religionslehre zeitweise nützlich, ja nothwendig sein mögen, auf die Dauer aber zur hemmenden Fessel werden und daher zur allmäligen Aufhebung in die reine Vernunftreligion bestimmt seien. Zu dieser Aufhebung des Frohnglaubens und alleinigen Geltung des moralischen Glaubens hat nach Kant Jesus den Grund gelegt; aber seine wahre Absicht ist in der Kirche oft verkannt, und was anfangs nur Introduktionsmittel sein sollte, in der Folge wieder zum Fundament gemacht worden, woraus viel Schwärmerei und Fanatismus entsprang. Erst in seiner Gegenwart erblickt Kant nach den Jahrhunderten der Finsterniss den endlichen Aufgang des Lichts und er deutet die christliche Hoffnung auf das Endziel, wo Gott Alles in Allem sein werde, eben auf diese jetzt begonnene Entwicklung des wahren Vernunftglaubens aus den Hüllen des Geschichtsglaubens. Zu dieser Entwicklung mitzuwirken mittelst moralischer Auslegung der Bibel und Umdeutung der kirchlichen Dogmen erklärt Kant für die Pflicht der Religionslehrer. Schliesslich wendet sich seine Kritik noch zu einigen speciellen Punkten, bei welchen ihm die Gefahr des schwärmerischen „Religionswahns und Afterdienstes“ besonders bedenklich erschien. Die Vorstellung göttlicher „Gnadenwirkungen“ rechnet er zu den überschwänglichen Ideen, welche die Vernunft zwar nicht bestreite, weder ihrer Möglichkeit noch Wirklichkeit, ja sogar ihrer Nothwendigkeit nach, aber mit welchen sie auch nichts anzufangen wisse, weder theoretisch, da sich ihre Kennzeichen nicht bestimmen lassen, noch praktisch, da wir zu ihrer Hervorbringung nichts thun können. Zwar hat er anderswo angedeutet, in welchem Sinn er sich auch den Begriff der göttlichen Gnade gefallen lassen könne, nämlich wenn man darunter das in unserer sittlichen Natur liegende übersinnliche Prinzip des Guten verstehe, welches als ein von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns nicht selbst gegründet haben, mithin als Gnade vorgestellt werden könne; man sieht aber wohl, wie er auch hierbei den Hauptpunkt, das geschichtlich vermittelte Wirken eines socialen Prinzips des Guten, bei Seite lässt und bei der allgemeinen Vernunftanlage, wie sie jedem menschlichen Individuum als natürliche Ausstattung zukommt, stehen bleibt; er reducirt also die fortgehende Offenbarung in der Geschichte auf die anfängliche in der Schöpfung. Auch an den Gnadenmitteln unterscheidet er einen wahren sittlichen Kern von der gröberen Schaale. Das Beten sei zwar als förmlicher Gottesdienst und Erklärung von Wünschen gegen ein Wesen, das solcher Erklärung nicht bedarf, ein abergläubischer Wahn und Fetischmachen, aber als Ausdruck des herzlichen Wunsches, Gott gefällig zu sein, habe es den Werth eines Mittels zur Belebung der guten Gesinnung und sei besonders als gemeinsames Gebet eine wirksame ethische Feierlichkeit zur Hervorrufung sittlicher Antriebe in den Gliedern einer Gemeinschaft. Ebenso

können Taufe und Abendmahl als ethische Feierlichkeiten zur förmlichen Bezeugung und Belebung des Pflichtgefühls und der brüderlichen Liebe einer Gemeinde betrachtet werden, wogegen es heidnischer Aberglaube wäre, sie für Gnadenmittel in dem Sinn zu halten, dass durch diese Ceremonien die göttliche Gunst erschmeichelt werden könnte, was nur zur Verachtung der Tugend und zur Förderung des Pfaffenthums als der gnadenspendenden Macht gereichen würde.

Wir verkennen in diesen Ausführungen nicht jenen hohen sittlichen Ernst, welcher die Seele der Kant'schen Philosophie war und welchem sie vorzüglich ihren mächtigen und heilsamen Einfluss auf ihre Zeit verdankte. Zugleich lässt sich aber auch hier wieder derselbe Mangel wie in seiner Moral bemerken: die Einseitigkeit und Sprödigkeit seines rationalen Prinzips, welche ihn hinderte, jenen Seiten der menschlichen Natur gerecht zu werden, welche vom denkenden Verstand zwar verschieden, darum doch nicht ohne Vernunft sind und keineswegs ohne Weiteres der niederen sinnlichen Natur zugerechnet werden dürfen, ich meine Gefühl und Phantasie. Da nun eben in diesen Seelenkräften der Entstehungsort und die bleibende vorzügliche Domäne des religiösen Lebens zu suchen ist, so begreift es sich wohl, dass Kant für die naturwüchsigen Erscheinungen derselben keinen unbefangenen Blick haben konnte. Er war hierin noch in der allgemeinen Schranke der Aufklärung, ihrer abstrakten Verständigkeit befangen. Die Ergänzung und Korrektur dieses Mangels kam von jener Seite, welche schon vorher gegen den Verstandeskultus der Aufklärung im Sinne Rousseau's protestirt und die Rechte der Natur, des Herzens, der freien Phantasie und der leidenschaftlichen Begeisterung proklamirt hatte: von jenen Sturm- und Danggeistern, aus deren jugendlicher Ueberschwänglichkeit sich in Herder und Goethe ein neues reicheres Menschheitsideal abgeklärt hat. — Die Kant'sche Religionsphilosophie war aber auch darum ungenügend, weil sie zu der entscheidenden Frage nach dem Verhältniss des Menschen zu Gott eine zu unklare und schwankende Stellung einnahm. Wird die Religion bestimmt als die Betrachtung unserer Pflichten als göttlicher Gebote, so erhebt sich alsbald die Frage, ob dieses eine blos subjektive Vorstellungsweise sein soll, oder ob ihr reale Wahrheit zu Grunde liege? Im ersteren Fall ergibt sich die anthropologische Religionstheorie, wie sie später von Feuerbach und dem modernen Positivismus und Agnosticismus ausgebildet wurde. Im zweiten Fall aber fragt sich weiter: wie wir zu einem Wissen von dem göttlichen Willen kommen? Nun bleibt der Begriff der Offenbarung bei Kant ein non liquet; er gibt die Möglichkeit, ja vielleicht

Nothwendigkeit derselben zu und lässt doch eigentlich keinen Raum für sie offen. Wird dieselbe zugelassen im Sinn einer äusseren Kundmachung Gottes, wie der theologische Kantianismus wollte, so ist es mit der Autonomie der Vernunft, diesem Fundamentalgedanken der Kant'schen Philosophie, in jedem Betracht zu Ende. Wird hingegen die göttliche Offenbarung als eine im Inneren des menschlichen Geistes sich vollziehende gedacht, wie in der nachkantischen Spekulation geschah, so kann dieselbe nicht wohl auf die praktische Vernunft beschränkt und der theoretischen abgesprochen werden, sondern es muss dann der menschliche Geist überhaupt als in so engem Zusammenhang mit dem göttlichen stehend gedacht werden, dass in seiner gesetzmässigen Selbstthätigkeit das ewige Wesen der göttlichen Vernunft zum Ausdruck und zur Offenbarung kommt. Damit sind wir dann aber nicht blos über den Dualismus der Kant'schen Erkenntnisstheorie, sondern auch über die geschichtslose Abstraktheit seines moralischen Vernunftglaubens hinausgeführt und stehen auf dem Boden des historischen Evolutionismus, wie Herder und Hegel ihn gedacht haben, in welchem die mancherlei sittlichen und religiösen Ideale der Menschheit sich als Glieder in den Entwicklungsprozess der göttlichen Offenbarung einfügen.

So lagen in der Kant'schen Philosophie die Keime zu verschiedenen später weit auseinanderlaufenden Richtungen noch beisammen. Und gerade dieser Reichthum an entwicklungsfähigen Ansätzen zu disparaten Gedankenreihen gab ihr die hohe Bedeutung für ihre Zeit, machte es aber auch unmöglich, sie einfach, wie sie war, festzuhalten. Wie keiner der denkenden Köpfe seiner Zeit unbeeinflusst von ihr blieb, so blieb auch keiner ganz bei ihr stehen und gerade ihre bedeutendsten Schüler gingen am entschiedensten über sie hinaus und gewannen durch Fortbildung ihrer Prinzipien und Ergänzung ihrer Mängel neue, auch für tiefere Erkenntniss der Religion fruchtbare Gesichtspunkte.

Zweites Capitel.

Herder.

Im Jahr 1784 erschien der Anfang von Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte," in welchen neben der „Kritik der reinen Vernunft" die grösste Tendenz des Jahrhunderts sich ausspricht, wie der Literaturhistoriker Julian Schmidt mit Recht urtheilt. In diesem Werk verschlingen sich wie in einem Knoten-

punkt die verschiedenen wissenschaftlichen Arbeiten Herders, und diese Arbeiten eröffneten neue grossartige Aussichten gerade für die Gebiete, welche Kant hintangesetzt hatte: die Gefühlsseite des menschlichen Seelenlebens und die Entwicklung der Menschheit unter dem Zusammenwirken natürlicher und geistiger Kräfte in der Geschichte. Wie in England dem skeptischen Verstand Hume's die Gefühlsphilosophie Shaftesbury's und in Frankreich der Aufklärung Voltaire's das Naturevangelium Rousseau's zur Seite stand: ebenso trat in Deutschland neben Kant's scheidendes Denken das verbindende Anschauen Herder's, neben den subjektiven Idealismus, der sich auf die Analyse des Bewusstseins des Subjekts beschränkt, der historische Realismus, der die Gesetze der menschlichen Natur im Ganzen ihres geschichtlichen Lebens belauscht. Es leuchtet ein, dass diese beiden Richtungen einander gegenseitig zu ergänzen bestimmt sind. Ihre richtige Verbindung und Ineinsarbeitung war die Aufgabe, welche das ausgehende 18. Jahrhundert der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts gestellt hat, an deren völliger Lösung wir noch lange zu arbeiten haben werden. Nur unter diesem Gesichtspunkt, als Synthese der beiden entgegengesetzten Richtungen, welche die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts erfüllten, lässt sich das eigenthümlich Neue der Denkweise des 19. Jahrhunderts richtig verstehen.

Eine gedrängte Darstellung von Herder's Denkweise ist aus zwei Gründen schwierig: einmal weil sein Stil mehr poetisch, pathetisch und rhetorisch als wissenschaftlich klar und präcis war, und dann weil seine Ansichten besonders über religiöse Fragen im Verlaufe seiner schriftstellerischen Thätigkeit mehrfachen Schwankungen unterlagen. Allerdings zieht sich durch diese Schwankungen eine beharrliche Tendenz hindurch: der Protest gegen die Anmassung und Leerheit der vulgären Aufklärung, welche nur gelten liess, was sich der gemeinen Rechnung des Verstandes fügte, und ohne Sinn für die treibenden Kräfte und mannigfaltigen Erscheinungen des geschichtlichen Lebens alle Wahrheit in die dürftigen Schablonen ihrer abstrakten Verstandesbegriffe einengen wollte. Als echter Schüler Hamann's und Rousseau's verabscheute Herder diesen dürren nivellirenden Rationalismus; er wollte den Menschen in der Einheit seiner Seelenkräfte und in der Eigenthümlichkeit seiner Empfindungsweise verstehen, darum interessirte ihn an der Poesie und Religion nicht die abstrakte Regel, die Kunstform der Schule, die Satzung der Kirche, sondern die lebendige Empfindung, wie sie sich in den Liedern der Volkspoesie und in der poetischen Bildersprache der ältesten Religionsurkunden ihren naturwüchsigen Ausdruck gegeben hatte. Wie er in der Poesie die ursprüngliche Kraft und Schönheit des Volksliedes erhob gegen den Klassicismus der Schulen, so in der Religion die Kraft und Schönheit der Bibel gegen den Dogmatismus der Kirchen; ebendarum erschien es ihm unerträglich, wenn er sah, wie die Rationalisten ihre Verständigkeit der Bibel aufzwingen wollten und durch erkünstelte Deutungen deren religiöse Kraft und dichterische Schönheit verwässerten und verflachten. In dieser Verwerfung der Willkür und Unnatur der rationalistischen Umdeutung der Bibelsprache, in der Forderung eines liebevollen Sichversenkens in die Eigenthümlichkeit auch der biblischen Schriftsteller, eines Nachempfindens ihrer Begeisterung und Nachschaffens ihrer poetischen Bildersprache, darin ist sich Herder immer durchaus gleich geblieben und darin lag auch sein bleibendes Verdienst auf diesem Gebiet, wodurch er der subjektiven Willkür der rationalistischen Bibelauslegung den mächtigsten Stoss versetzt und die wahrhaft wissenschaftliche, objektiv historische Bibelforschung unserer Zeit angebahnt hat.

Innerhalb dieses Standpunkts lässt sich nun aber ein Schwanken der sachlichen Beurtheilung bei Herder nicht verkennen. In seiner früheren (Riga'schen) und wieder späteren (Weimar'schen) Periode hat ihn der Sinn für die ästhetische Schönheit und ideale Wahrheit der Bibel nicht gehindert, sie nach Analogie der poetischen Literatur und religiösen Sagen der Völker zu beurtheilen und aus den psychologischen und geschichtlichen Bedingungen ihres Entstehungskreises zu verstehen, womit von selbst gegeben war, dass ihm diese Sagen nicht unmittelbar göttliche Offenbarungen von objektiver Wahrheit sein konnten. In dem zu seinen frühesten Arbeiten gehörigen Fragment: „von Entstehung und Fortpflanzung der ersten Religionsbegriffe“ theilt er die Ansicht Hume's, dass die Furcht die Mutter der Religion gewesen und dass die älteste Religion in der abergläubischen Verehrung schadender und helfender Götter bestanden habe, deren Zorn zu besänftigen und Gunst zu gewinnen die Menschen durch Gebete, Opfer und Gebräuche sich angelegen sein liessen. Als sie dann über die drückendste Noth hinaus waren, fingen sie an, über den Ursprung der Dinge sich ihre Gedanken zu machen und diese in ihren Kosmogonieen und Genealogieen niederzulegen; so folgte auf die erste rohe Religion, die fast in allen Sprachen von Furcht den Namen hat, eine Art von historisch-physischer Philosophie. Mythisch wurde die Frage nach dem Ursprung der Dinge beantwortet; durchaus national und lokal fielen diese uralten Sagen aus, sie kleideten sich in eine sinnliche, bildervolle Sprache, sie wurden zu mytho-

logischen Gedichten. Den Geist dieser mythologischen Dichtungen als der Produkte der Natur der einzelnen Völker zu erforschen, ist die Aufgabe der Religionswissenschaft. Einen Beitrag hierzu zu liefern, schickte Herder sich an in seiner „Archäologie der Hebräer", in welcher seine Untersuchungen über die älteste Geschichte der Dichtkunst und über die Anfänge der Religion in einem gemeinsamen Punkte zusammentrafen. Von übernatürlicher Offenbarung ist hier nirgends die Rede; er erblickt in den ersten Capiteln der Genesis ein national-religiöses Gedicht, welches, wie Homer, nach seinem ursprünglichen Geist und Sinn zu verstehen sei, ohne alle dogmatische Befangenheit. In den Geist des Morgenlands muss man sich versetzen, um diese poetische Naturlehre zu verstehen; aber auch verwandte Bilder aus moderner Poesie, aus Ossian und Shakespeare und Klopstock werden zur Erläuterung beigezogen. Geschmack- und vernunftwidrig aber wäre jede dogmatische Behandlung dieser orientalischen Nationalpoesie, durch welche die Grenzsteine der verschiedensten Seelenkräfte verrückt, das anschauende Gefühl wie die Vernunft verstümmelt und alle Arten von Wissenschaft und Kenntniss zusammengeworfen würden. Gott gibt über Physik und Metaphysik nicht anders eine Offenbarung als durch die Kräfte, die er dem menschlichen Geist verlieh, selbständig immer tiefer in die Schöpfung einzudringen.

So genau diese Ansichten mit denen der reifsten Schriften Herders aus der Weimarer Zeit übereinstimmen, so merklich unterscheiden sie sich doch von dem Standpunkt seiner mittleren (Bückeburger) Periode. Hier tritt der ästhetisch-literarische Archäolog stark zurück hinter dem supranaturalistischen Apologeten. In der aus dieser Periode stammenden Schrift über „die älteste Urkunde des Menschengeschlechts" soll der Schöpfungsbericht der Genesis zwar auch noch ein Gedicht sein, aber nicht mehr ein menschliches, sondern ein göttliches, nicht mehr morgenländischer Mythus, sondern göttliche Offenbarung. Zwar wird auch jetzt noch grosses Gewicht gelegt auf die sinnliche Naturanschauung, sofern das Bild des aufgehenden Tages dem Seher vorgeschwebt habe; aber dass dieses alltägliche Naturbild dem Seher zum Sinnbild der Weltschöpfung geworden, diese Deutung desselben soll nur möglich gewesen sein durch das Hinzukommen einer Lehrmeisterstimme, welche nur die Gottes habe sein können. So steht die positive göttliche Lehrmittheilung am Anfang aller menschlichen Geschichte und bildet die übernatürliche Quelle, aus welcher alle menschliche Weisheit und Dichtung ihren Ursprung genommen habe. Selbst die Sprache, deren natürliche Entstehung Herder selbst früher scharfsinnig erklärt hatte, führt er jetzt auf direkte göttliche Offenbarung, auf förmlichen Unterricht Gottes zurück. Diese Uroffenbarung soll das Urfaktum sein, welches allen Begriffskonstruktionen und Hypothesen der Philosophen mit leidenschaftlichem Eifer entgegengestellt wird, wobei nur vergessen ist, dass dieses vorgebliche „Urfaktum" eben auch nur eine Hypothese ist, die sich von anderen lediglich dadurch unterscheidet, dass sie den Boden der nüchternen empirischen Forschung kühn überspringt und sich in das Gebiet des Wunders flüchtet, wo das Denken von der Phantasie abgelöst wird. — Ein Seitenstück zu dieser Schrift über die Genesis bilden die bald darauf erschienenen „Erläuterungen zum neuen Testament aus einer neueröffneten morgenländischen Quelle", wo das Zendavesta zur Erklärung des neuen Testaments beigezogen wird, weil, wie Herder voraussetzt, Christus und die Apostel mit der Chaldäerweisheit vertraut gewesen seien. Auch diese Schrift gibt eine Apologie des biblischen Supranaturalismus im Sinne Lavater's; die sämtlichen Wunder von der übernatürlichen Geburt bis zur Himmelfahrt Jesu werden als Fakta behauptet, allerdings so, dass überall die ideale Wahrheit der Erzählung in Vordergrund gestellt wird. Dass diese dieselbe bleiben könnte, auch wenn die Erzählung nicht wirkliche Geschichte, sondern Dichtung und Sage wäre, darauf reflektirte Herder nicht; die ideale Wahrheit und Schönheit einer Erzählung ist ihm unmittelbar auch Bürgschaft für ihre geschichtliche Wirklichkeit, oder vielmehr beides fällt für seine dichterische Phantasie, welche durch den kritischen Verstand damals wenigstens nicht gezügelt war, ohne Weiteres in eins zusammen. „Er dringt", wie sein Biograph Haym treffend bemerkt, „mit Recht darauf, das neue Testament im Geiste des neuen Testaments selbst zu lesen, mit neuem Sinn und Gefühl für die Grösse des Inhalts. Nun aber gewinnt es die Grösse, die tiefe, religiös-sittliche Gewalt dieser Schriften über ihn, reisst ihn fort, überwältigt ihn. Er verliert darüber die Freiheit, mit der er, bei allem Verständniss, poetischen Werken gegenüber sich verhalten hatte. Hier wie im alten Testament fehlt ihm der kritische Mittelbegriff zwischen Poesie und Glauben — der Begriff des Mythus."

Dass eine solche einseitige Hervorkehrung seiner antirationalistischen oder mystischen Seite bis zur Verleugnung seiner früheren wissenschaftlich-kritischen Ansicht gehen konnte, ist aus dem Temperament Herder's und aus den Einflüssen seiner Freunde und Freundinnen in der Bückeburger Zeit sehr leicht zu erklären, und es wäre entschieden unrecht, dabei an bewusste Akkommodation aus unlauteren

Absichten zu denken, wie der Literaturhistoriker Hettner that. Man kann sogar mit Haym zugeben, dass nur so, durch diese „mystisch begeisterte Interpretationsweise“, das verloren gegangene Verständniss für Religion überhaupt, für die tief innerlichen Motive der christlichen Grundwahrheiten, für die originale Meinung der ehrwürdigen Urkunden unseres Glaubens wiederzugewinnen gewesen sei. Gleichwohl wird man auch mit Julian Schmidt hierbei an die alte Wahrheit erinnern dürfen: man spielt nicht ungestraft mit Worten! Es lässt sich doch nicht verkennen, dass diese Herder'sche Mystik, in welcher der ästhetische Geschmack im Bunde mit idealem Gemüthspathos die besonnene Stimme des kritischen Verstandes übertäubte, der Anfang jener irrationellen Richtung war, welche in der Romantik weiter fortgeführt worden und in der restaurativen Theologie unseres Jahrhunderts zur üppigen Blüthe gekommen ist. — Um so interessanter ist es nun aber zu beobachten, wie Herder von dieser Sandbank, auf welcher andere scheiterten, sich wieder losgemacht und den durch seinen wahren Genius ihm vorgezeichneten richtigen Kurs wiedergefunden hat. Es waren die Geister Lessing's und Spinoza's, welche ihm dabei als Führer dienten, während zugleich die andersartigen Verhältnisse in seiner Weimarer Stellung günstig mitwirkten. Herder war mit Lessing seit zwei Jahren in freundschaftlicher Korrespondenz gestanden; als ihn nun im Februar 1781 die Nachricht von Lessing's Tode schmerzlich überraschte, setzte er dem Freunde ein Denkmal, in welchem er ihn begeistert preist als „edlen Wahrheitssucher, Wahrheitskenner, Wahrheitsverfechter“, der keinem Laster so feind gewesen sei als der kriechenden Heuchelei, der falschen Höflichkeit und am meisten der langweiligen schläfrigen Halbwahrheit, die wie Rost und Krebs in allem Wissen und Lernen von früh auf an menschlichen Seelen nagt. — Das war eine Absage Herder's an allen und jeden theologischen Zelotismus, auch an den, welcher seine eigenen Schriften aus der Bückeburger Periode getrübt hatte. In dieselbe Zeit fiel die Wiederanknüpfung des freundschaftlichen Verkehrs und der befruchtenden Wechselwirkung zwischen Herder und Goethe und ihre gemeinsame Vertiefung in das Studium der Philosophie Spinoza's.

Jakobi hatte Herder, wie schon früher Lessing, zu seinem Bundesgenossen im Feldzug gegen den Spinozismus zu gewinnen gehofft, wurde aber bei jenem noch entschiedener als bei diesem in seiner Hoffnung enttäuscht. Herder gestand ihm, dass er, seit er in der Philosophie geräumt habe, nur immer entschiedener der Wahrheit des Lessing'schen Worts innegeworden sei, dass eigentlich nur die spinozistische Philosophie ganz mit sich eins sei. Nicht als ob er

dem Spinoza in allem beipflichten könnte, derselbe habe überall da, wo Deskartes ihm zu nahestand, noch unentwickelte Begriffe gehabt. Aber die herkömmliche Verurtheilung verdiene er nicht, da diese auf Missverständniss seiner Philosophie beruhe. Der erste Irrthum sei der, dass nach der Auffassung der Gegner Spinoza's Gott eine Null, ein abstrakter Begriff sein soll. Vielmehr sei er das allerwirklichste und thätigste Eins, das allein zu sich spricht: Ich bin, der ich bin, und werde in allen Veränderungen meiner Erscheinungen sein, was ich sein werde. „Was ihr mit dem „Ausser der Welt existiren“ wollt, begreife ich nicht. Existirt Gott nicht in der Welt, und zwar überall ungemessen, ganz und untheilbar, so existirt er nirgends. Ausser der Welt ist kein Raum, der Raum wird nur, indem für uns eine Welt wird, als Abstraktion der Erscheinung. Eingeschränkte Personalität passt auf das unendliche Wesen ebensowenig, da Person bei uns nur durch Einschränkung wird. In Gott fällt dieser Wahn weg, er ist das höchste lebendigste thätigste Eins . . Gott ist nicht Welt und Welt ist nicht Gott, das bleibt gewiss. Aber mit dem Extra und Supra ist's, dünkt mich, auch nicht ausgerichtet. Wenn man von Gott redet, muss man alle Idole des Raums und der Zeit vergessen, oder unsere beste Mühe ist vergeblich.“ — In welchem Sinn er selbst Spinoza's Philosophie verstanden wissen wollte und sich aneignen konnte, hat Herder in der Schrift: „G o t t. E i n i g e G e s p r ä c h e ü b e r S p i n o z a ' s S y s t e m“ (1787) auseinandergesetzt. Er gibt zunächst zu, dass die von Cartesius überkommenen Begriffe von Substanz, Attributen und Modis ungenügend und die mathematische Demonstrativmethode verfehlt sei. Es bedürfe der Belebung dieser Begriffe durch den Leibnitz'schen Begriff der Kraft. Gott sei also zu denken als „die selbständigste Urkraft und Allkraft, Grund und Inbegriff aller Kräfte, thätigstes Sein“, die Attribute als die organischen Kräfte, in welchen die Gottheit sich offenbare, und alle Dinge als die Modifikationen oder thätigen Ausdrücke der göttlichen Kraft. Als die ewige Urkraft besitzt Gott auch ebenso unendliche Denkkraft wie Wirkungskraft, bei ihm ist also Dasein, Wirken und Denken oder Macht, Weisheit und Güte untrennbar eins. Er ist daher ebensoweit entfernt von blinder Nothwendigkeit wie von allem blosen wirkungslosen „Ueberlegen und Berathen, Willkür und Velleität“. Derartige anthropopathische Vorstellungen gehörten bei Leibnitz zur populären Einkleidungsform seiner Theodicee, von seinen Nachfolgern aber wurden sie zur Hauptsache gemacht und darauf alle jene Physikotheologieen errichtet, die darauf ausgiengen, alles zur Willkür Gottes zu machen, die goldene Kette der Natur zu zerreissen,

um ein paar Gegenstände in ihr zu isoliren, dass eben an dieser und jener Stelle ein elektrischer Funke willkürlicher göttlicher Absicht erscheine. Allen diesen Trüglichkeiten, zu welchen man den heiligen Namen Gottes nicht missbrauchen sollte, entgeht der bescheidene Naturforscher, der uns zwar nicht partikulare Willensmeinungen aus der Kammer des göttlichen Rathschlusses verkündigt, aber dafür auf die Beschaffenheit der Dinge selbst und auf die ihnen wesentlich eingepflanzten Gesetze merkt. Er sucht und findet, indem er die Absichten Gottes zu vergessen scheint, in jedem Gegenstand und Punkt der Schöpfung den ganzen Gott, d. i. in jedem Ding eine ihm wesentliche Wahrheit, Harmonie und Schönheit, ohne welche es nicht wäre und sein könnte. Wer die Naturgesetze zeigen könnte, wie nach innerer Nothwendigkeit aus Verbindung wirkender Kräfte in solchen und keinen anderen Organen unsere Erscheinungen der sogenannten todten und lebendigen Schöpfung wirken, leben, handeln, der hätte die schönste Bewunderung, Liebe und Verehrung Gottes weit mehr befördert, als wer aus der Kammer des göttlichen Raths predigt, dass wir die Füsse zum Gehen, das Auge zum Sehen haben u. s. w. Jedes gefundene wahre Naturgesetz wäre damit eine gefundene Regel des ewigen göttlichen Verstandes, der nur Wahrheit denken, nur Wirklichkeit wirken konnte.

Man sieht, dieser Herder'sche Gottesbegriff ist eine Verbindung von Spinoza's Monismus mit Leibnitz' Theismus; die Substanz wird zur wirkenden und denkenden Urkraft, die Modi der Substanz werden zu lebendigen Kräften von der Art der Leibnitz'schen Monaden, aber nicht blos zu vorstellenden, sondern zu wirkenden Kräften, deren Harmonie daher nicht mehr, wie bei Leibnitz, eine prästabilirte, sondern in der realen Wechselwirkung der Kräfte sich erzeugende ist. Mit Spinoza wird die äussere Teleologie der partikularen willkürlichen Absichten verworfen, aber mit Leibnitz wird in der gesetzmässigen Nothwendigkeit zugleich die innere Zweckmässigkeit, im Naturgesetz der göttliche Gedanke, in der goldenen Kette der Natur die Weisheit und Güte Gottes erkannt. So wird der naturalistische Mechanismus Spinoza's im Sinn des Leibnitz-Shaftesbury'schen theistischen Optimismus umgedeutet. Ebenfalls im Sinn dieser Denker ist die sittliche Forderung, „das Gesetz der holden und schönen Nothwendigkeit zu erreichen" und die Pflicht zu üben, als ob sie nicht Pflicht, sondern Natur sei, wobei die Tugend die Seligkeit in sich schliesse. Endlich begreift die Herder'sche Gotteslehre auch seine Unsterblichkeitslehre und seine Geschichtsphilosophie in sich und rundet sich damit erst zum vollkommensten Optimismus ab. Wenn Alles lebendige Kraft

ist, so kann aller Tod in der Schöpfung nur scheinbarer Tod, nur Vernichtung einer Erscheinung sein; in rastloser Bewegung und ewiger Palingenesie wirkt die Kraft und das Ineinanderspielen der Kräfte weiter; fortwirkende Kraft ist aber undenkbar ohne Fortgang; im Reiche Gottes gibt es keinen Stillstand, noch weniger Rückgang: es ist ein nothwendiges Gesetz, dass aus dem Chaos Ordnung, aus schlafenden Fähigkeiten thätige Kräfte werden.

In diesen Gedanken, welche Herder aus dem philosophischen Dreigestirn: Spinoza, Leibnitz und Shaftesbury als die Quintessenz ihrer Systeme herausgezogen hat, fand er die ihn fortan befriedigende Weltanschauung, und die volle rückhaltslose Zustimmung Goethes diente ihm zur Bestärkung in dieser Ueberzeugung. Von diesem, beiden Freunden gemeinsamen, Standpunkt und im lebhaften Gedankenaustausch zwischen ihnen ist denn auch Herder's Hauptwerk gearbeitet: „Ideen zur Philosophie der Geschichte" (1784—1791). Der leitende Grundgedanke ist, dass der Mensch das Mittelglied zweier Welten sei: einerseits in der Erde wurzelnd, das höchste ihrer organischen Erzeugnisse, andererseits Bürger der geistigen Welt der Freiheit. Ausgegangen wird daher von einer Beschreibung der Erde, ihrer Stellung im Weltall und des Stufengangs in der Wirkungsweise ihrer organischen Kräfte von der Pflanze zum Thier, vom niederen zum höheren Thier und zuletzt zum Menschen. Bei aller Verschiedenheit der Erdenwesen scheint die Natur doch „alle nach Einem Hauptplasma der Organisation gebildet zu haben und scheint der Mensch ein Mittelgeschöpf unter den Thieren d. i. die ausgearbeitete Form zu sein, in der sich die Züge aller Gattungen um ihn her im feinsten Inbegriff sammeln." Sein aufrechter Gang macht den unterscheidenden Charakter des Menschen aus, auf welchem die Kunstfertigkeit seiner Hände, seine Sprachfähigkeit und damit zugleich seine Vernünftigkeit beruht, denn auch die Vernunft ist ihm nicht als Instinkt angeboren, sondern ist die gelernte Proportion seiner Kräfte, Sinne und Triebe. Ist nun aber der Mensch das oberste Glied einer aufsteigenden Reihe organischer Kräfte, die in dem Körper ihr Organ sich zugebildet haben, so kann der Entwicklungsfortschritt mit seiner irdischen Erscheinung noch nicht zu Ende sein, denn unsere Bestimmung zur Humanität erfüllt sich auf Erden nur ungenügend, unser Zweck weist über das irdische Dasein hinaus auf höhere Entwicklungsformen unter anderen kosmischen Lebensbedingungen, zu welchen wir uns durch Ausbildung des Uebersinnlichen unseres Menschenwesens, durch Streben nach Wahrheit, Güte und gottähnlicher Schönheit vorbereiten sollen. Von diesem Ausblick auf jenseitige

Fortentwicklung der Menschen kehrt dann aber Herder zur Beschreibung seiner irdischen Geschichtsentwicklung zurück, in welcher er die Abhängigkeit desselben von Naturbedingungen in einer Weise betont, die, für sich allein genommen, fast als naturalistisch erscheinen könnte, während andererseits ganz supranaturalistische Aussprüche damit in wunderlichem Kontrast stehen. Der Mensch steht unter doppelter Abhängigkeit: einerseits von der Natur und andererseits von der gesellschaftlichen Kultur und Tradition. Woher aber die ersten Anfänge der letzteren? Hier glaubt Herder mit der Entwicklung der natürlichen Vernunftanlage nicht auskommen zu können und nimmt seine Zuflucht zur Erziehung durch höhere aussermenschliche Einflüsse; durch die den Menschen unterweisenden Elohim soll ihm die Sprache und damit der Anfang aller Kultur zugekommen sein. Es verräth sich in diesem Sprung von der natürlichen zur übernatürlichen Erklärung das Ungenügende des einseitigen Empirismus, welcher die Vernunft nicht als selbstthätige, unter der wechselseitigen geselligen Anregung produktive Geisteskraft, sondern nur als empfängliches, passives Vermögen anerkennen will und daher ihren ersten Gebrauch und Besitz nur aus fremden, mythischen Quellen herzuleiten vermag. Weiterhin wird ein Bild des geschichtlichen Völkerlebens entrollt und gezeigt, wie jedes Volk der allgemeinmenschlichen Bestimmung zur Humanität und Glückseligkeit auf seine besondere, durch seine Naturanlage und geographische Lage bestimmte Weise nachstrebte. Von Einzelnem mag hier nur hervorgehoben werden die auffallend ungünstige Beurtheilung des jüdischen Volks, dessen religiöser Vorzug vor den anderen Völkern durch seinen Mangel an politischer Kultur und an wahrem Gefühl für Ehre und Freiheit aufgewogen wird, wogegen bei der Schilderung der Griechen die Lichtseite, das Verdienst um Kunst und Wissenschaft und alle menschliche Bildung überwiegt. Auch bei der Schilderung des Christenthums wird zwar der Person Jesu als des Propheten der echtesten Humanität der Zoll der warmen Verehrung entrichtet, im Uebrigen aber werden die menschlichen Irrthümer, Missbräuche und Verderbnisse, welche sich der christlichen Religion von Anfang ihrer Ausbreitung beigemischt haben, so nachdrücklich betont, wird das kirchliche Dogmensystem und das Staatschristenthum so entschieden verurtheilt, wird insbesondere das Mittelalter als eine Zeit dunkler Barbarei und Inhumanität so geringschätzig beurtheilt, dass Herder hier ganz auf den Standpunkt der früher von ihm so heftig bekämpften Aufklärung übergetreten zu sein scheint. Wiefern er sich doch immerhin von ihr noch unterscheidet, werden wir später bei der

abschliessenden Darstellung seiner religiösen Ansichten sehen; soviel aber ist jedenfalls nicht zu verkennen, dass der Standpunkt der „Ideen“ ein anderer ist, als der in den früheren Schriften. Es bestätigt sich das, wenn wir noch einen Blick werfen auf die allgemeinen Prinzipien seiner Geschichtsphilosophie.

Herder will die Menschengeschichte als „eine reine Naturgeschichte menschlicher Kräfte, Handlungen und Triebe nach Ort und Zeit“ betrachtet wissen. Aussernatürliche Kräfte und willkürliche, erdichtete Absichten dürfen in die Geschichtsforschung ebensowenig wie in die Naturforschung eingetragen werden; aus ihren Ursachen, nicht aus vermeintlichen Zwecken sollen wir alle Ereignisse hier wie dort verstehen lernen. „Der Gott, den ich in der Geschichte suche, muss derselbe sein, der in der Natur ist, denn der Mensch ist nur ein kleiner Theil des Ganzen und seine Geschichte wie die des Wurms mit dem Gewebe, das er bewohnt, innig verwebt. Auch in ihr müssen alle Naturgesetze gelten, die im Wesen der Sache liegen, und deren sich die Gottheit so wenig überheben mag, dass sie ja eben *in ihnen*, die sie selbst gegründet, in ihrer hohen Macht mit einer unwandelbaren weisen und gütigen Schönheit sich offenbart“. Die gesetzmässige Nothwendigkeit des Geschehens schliesst also seine *innere* Zweckmässigkeit nicht aus, sondern ein. Das allgemeinste Naturgesetz, das auch in der Geschichte gilt, ist: dass aus dem Zustande der Verwirrung Ordnung werde, indem die erhaltenden Kräfte die zerstörenden überwiegen. Alles Leben zielt auf ein Maximum und Ebenmass der sich gegenseitig einschränkenden Kräfte, worauf die Vollkommenheit und Glückseligkeit der Einzelnen, der Völker und der Gattung beruht. Alle Störungen dieses Strebens nach einem Beharrungs- und Gleichgewichtszustand stellen sich immer wieder her, da in dem Widerstreit der besonderen Kräfte und Triebe Vernunft und Billigkeit allein dauern und durch ihr eigenes Schwergewicht sich befestigen. Darum ist zu hoffen, „dass, wo irgend Menschen wohnen, einst auch vernünftige und glückliche Menschen wohnen werden, glücklich nicht nur durch ihre eigene, sondern durch die gemeinschaftliche Vernunft ihres ganzen Brudergeschlechts“. Hiernach ist also die aus der höchsten Steigerung und vernünftigen Harmonie aller Einzelkräfte resultirende Glückseligkeit der Menschheit das unter Kampf und Ringen zu erstrebende Ziel der geschichtlichen Entwicklung. Hiermit sind jedoch andere Sätze zusammenzunehmen, nach welchen der Zweck der Natur schon in derjenigen Glückseligkeit zu bestehen scheint, welche überall in jedem Lebewesen sich findet, nämlich in dem einfachen Gefühl seines Daseins.

„Wenn Glückseligkeit auf der Erde anzutreffen ist, so ist sie in jedem fühlenden Wesen. Die Natur hat alle Menschenformen auf Erden erschöpft, damit sie für jede derselben in ihrer Zeit und Stelle einen Genuss hätte, mit dem sie den Sterblichen durch's Leben hindurchtäuscht. Es ist falsch, dem Menschengeschlecht ein Ideal entgegenzuhalten, als ob alle früheren Generationen, bevor sie das Ideal erreicht, mit dem Makel der Unvollkommenheit gebrandmarkt werden sollten. Die Natur richtet es überall so ein, dass dem Bedürfniss die Möglichkeit der Erfüllung vorliegt. Die Völker, von denen wir glauben, dass die Natur sie als Stiefmutter behandelt, waren ihr vielleicht die liebsten Kinder: eine oft gedankenlose Heiterkeit, ein inniges Gefühl ihres Wohlseins ist ihnen Glückseligkeit, Bestimmung und Genuss des Lebens. Zu einer ins Unermessliche wachsenden Fülle von Gedanken und Empfindungen ist weder unser Haupt noch unser Herz gebildet. Wie sehr käme der Plan der Schöpfung zu kurz, wenn sie zu dem, was wir Cultur nennen, jedes Individuum geschaffen hätte!"

Es lässt sich nicht leugnen, dass aus diesen Sätzen ein Rousseau'scher Naturalismus spricht, dessen Konsequenz darauf hinauskäme, dass der Kultur aller Werth gegenüber dem Naturzustand abgesprochen und jeder sittliche Zweck der Geschichte geleugnet würde. Aber diese Sätze drücken nicht die ganze Meinung Herder's aus, sondern enthalten nur eine zum Extrem zugespitzte Opposition gegen Kant's entgegengesetzte Einseitigkeit. Kant nämlich hatte Herder's „Ideen" seine „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784) entgegengestellt, nach welcher der Endzweck der Geschichte, zu dessen Erreichung alle Kämpfe und Opfer der Generationen als Mittel dienen, ein idealer Zustand der staats- und weltbürgerlichen Verfassung sein soll; er hatte dabei selbst es befremdend gefunden, dass die älteren Generationen nur um der späteren willen ihr mühsames Geschäft zu treiben scheinen und nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine so lange Reihe von Vorfahren absichtslos gearbeitet. Diese Härte erscheint aber um so grösser, als das ideale Ziel nach Kant selbst nie völlig zu erreichen ist, weil die Vernunft den bösen Hang der Gattung wohl zu bändigen, doch nie zu vertilgen vermag. Man kann in der That Herder nicht Unrecht geben, wenn er diese Ansicht Kant's unbefriedigend fand; ein solches Verdammtsein der Menschen zu Tantalus' Schicksal, ein stets unerreichbares Ziel mit ewig vergeblicher Mühe zu erstreben, wäre nach Herder weder des Menschen würdig, der ja auch nach Kant nie blos Mittel, sondern

immer zugleich Zweck in sichselbst sein soll, noch wäre es des Schöpfers würdig, uns so durch Vorhaltung eines Traumes von Absicht zu täuschen. Andererseits machte Kant unzweifelhaft mit Recht gegen Rousseau und Herder geltend, dass die Bestimmung des Menschen nicht in der sinnlichen Glückseligkeit eines Naturzustandes, welcher sich vom thierischen nicht wesentlich unterscheiden würde, sondern nur in einem sittlichen Kultur-Ideal zu finden sein könne. Kant hatte darin Recht, dass er den Zweck des Menschen als ein durch die Vernunft gefordertes und durch Freiheit zu verwirklichendes Ideal der Gesellschaft dachte; aber er fasste das Ideal als blose Form des geselligen Zusammenlebens und als bloses Sollen, dem keine Wirklichkeit entspricht. Herder erkannte mit Recht, dass die Zwecke der Menschheit nicht ausser ihr liegen, sondern in ihrem ganzen Dasein zur Verwirklichung kommen, so dass kein Theil je blos Mittel für einen fremden Zweck sein könne; aber er gerieth dabei in die Gefahr, den Zweck zu nieder zu fassen und im natürlichen Dasein das Vernunftideal aufgehen zu lassen. Die Lösung dieser Antinomie kann nur liegen in der Einsicht, dass die Vernunft ihren absoluten Zweck in einer endlosen Stufenleiter von relativen Idealen erfüllt, deren jedes an seinem Orte sich verwirklicht und eine entsprechende relative Glückseligkeit gewährt, deren Mängel aber zugleich den Sporn fortschreitender Erhebung zu höheren Idealen bilden; in diesem Gedanken einer Entwicklung der Vernunft selbst im Werdegang der menschlichen Geschichte hat Hegel die Synthese jener streitenden Ansichten vollzogen, welche ohne Zweifel auch schon Herder vorschwebte. Man ersieht aus diesem instruktiven Beispiel, wie sehr der kritische Idealismus und der historische Realismus, bzw. Evolutionismus auf gegenseitige Ergänzung angewiesen sind.

Den hier, bei Gelegenheit der Geschichtsphilosophie erstmals hervortretenden Gegensatz zu Kant hat Herder in späteren Schriften („Metakritik", „Kalligone", „Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen") auf alle Hauptpunkte der Kant'schen Philosophie ausgedehnt, und es verlohnt sich wohl, dabei einen Augenblick zu verweilen, weil sich in diesem Gegensatz die beiden Seiten der modernen Weltanschauung charakteristisch spiegeln. Herder will der Kant'schen Kritik der Vernunft eine Physiologie der menschlichen Erkenntnisskräfte entgegensetzen, in welcher die Entwicklung der höheren aus den niederen genetisch aufgezeigt würde. Er verwirft die Scheidung zwischen einer nur receptiven Sinnlichkeit und einem nur spontanen Verstand wie die zwischen der blosen Materie der Empfindungen und den apriorischen Anschauungsformen Raum und Zeit. Letztere ent-

stehen uns nach Herder erst aus der wirklichen Erfahrung durch Abstraktion von ihrem Inhalt, sind aber an sich die objektiven Formen, in welchen Kräfte wirken und uns sich offenbaren. Die Sinnesempfindung ist uns nicht als eine chaotische Vielheit gegeben, die erst nachträglich und willkürlich, weil ohne Grund im Objekt, ihre Synthesis durch unsere Spontaneität erhielte, sondern die Sinne geben uns vermöge ihrer eigenen Organisation schon ein zur Einheit geordnetes Vieles, die einheitliche Ordnung, die schon im Gegenstand selbst vorhanden ist, wird von uns nur anerkannt, nicht erst gemacht. Daher ist der Verstand nicht so specifisch, wie Kant wollte, von der Sinnlichkeit verschieden, sondern er wirkt schon im Sinn und in der Erinnerung, ja bis zur ersten Sensation hinunter urtheilend und ordnend mit; es ist dieselbe Naturkraft, die sich hier dunkler, dort heller und thätiger, jetzt in einzelner, jetzt in zusammenhängender Wirksamkeit zeigt. Auch in der Unterscheidung von Phänomena und Noumena vermag Herder nur ein Blendwerk der Phantasie zu erblicken, da die wahren Noumena nicht ausser und hinter, sondern nur an und in den Phänomenen zu denken seien, nämlich als die organisirenden Kräfte in den organisirten Wirkungen; das Ding an sich hinter der Erscheinungswelt zu suchen, heisse den Wald suchen hinter den Bäumen. Ebensowenig vermag sich Herder zu befreunden mit Kant's Vertheilung von Freiheit und Nothwendigkeit auf die intelligible und phänomenale Welt; vielmehr seien beide nur die nicht zu scheidenden Momente im Wesen der lebendigen Kraft überhaupt. Sofern die Kräfte nach ihrer Natur wirken, sind sie frei, sofern sie durch andere ebenso freiwirkende Kräfte beschränkt werden, entspringen daraus höhere Gleichungen, die man Gesetze der Natur nennt; diese heben die freiwirkenden Kräfte nicht auf, sondern setzen sie voraus. So ist auch unsere Freiheit nur die höchste Kraft unserer Natur, welche insoweit frei ist, als sie kraft ihrer Selbstbestimmung den Gesetzen unserer Natur gehorcht. Dagegen wäre die Meinung, als ob es ausser der Causalität noch eine Causalität und in der Natur eine Aussernatur gäbe, ein verworrener Gedanke. Besonders lebhaft eifert Herder gegen die Art, wie Kant in der Dialektik der reinen Vernunft die Gottesidee als Illusion darstellt, welche nachher von der praktischen Vernunft wieder gefordert wird, als ob ausser der Vernunft, die diese Dichtung proskribirte, es noch eine zweite Vernunft gäbe, welche die verbannte Fiktion aus dem Reiche der Erdichtungen gebietend wieder fordern könnte. Das sei, sagt Herder, ein Gaukelspiel der Vernunft, wobei es ebensowenig zu wahrer Ueberzeugung als zu reiner Moral kommen könne,

denn solch' ein postulirter Gott sei ein Ungott, ein bloser Nothnagel für die auseinanderfallende Moral, während er zugleich für die theoretische Vernunft eine so problematische Existenz habe, wie der Mann im Mond. Für die mit sich einige Vernunft sei ja aber Gott gar nicht das problematische ferne Wesen, dessen Dasein man erst künstlich erschliessen oder, wo das nicht geht, moralisch postuliren müsste. „Er ist vielmehr das Ursein, das die Vernunft in allem Sein, die Urkraft, die sie in allen Kräften, die höchste Vernunft, die sie in der Welt als gegeben anerkennen muss, weil sie eben selbst Vernunft ist. Gibts eine Vernunft, die ihren Grund in sich selbst hat und weiss, dass sie ihn habe, so ist auch eine höchste Vernunft, die den Grund des Zusammenhangs aller Dinge in sich hat und weiss, dass sie ihn habe."

Wir sind hier wieder bei den Gedanken des Herder'schen Spinozabüchleins angelangt. Sie liegen dem nicht so ferne, was Kant in der Kritik der Urtheilskraft über den göttlichen Grund der gesetz- und zweckmässigen Ordnung der Natur- und Sittenwelt angedeutet hat. Eine Vermittlung beider Standpunkte erscheint also nicht als unmöglich, um so weniger, wenn man hinzunimmt, was Herder anderswo ausführt, dass die wissenschaftliche Naturforschung nur auf den Begriff der Natur als Inbegriff der Ordnung und Kräfte führe, nicht unmittelbar auf den Gott, welchen das religiöse Gemüth auch in der Schöpfung sehen wolle, weil er seinem Bedürfniss nach Leben und Wohlsein entspreche. Damit ist doch zugestanden, dass das religiöse Gottesideal und der metaphysische Begriff des Weltgrundes zwei verschiedenen Seiten unseres Geistes entsprechen, die nicht unmittelbar zu identificiren sind. Darin lag das Recht von Kant's Unterscheidung zwischen dem Ideal der praktischen Vernunft und der theoretischen Idee des Unbedingten; aber dass er diese berechtigte Unterscheidung als schroffe, scheinbar jeder Vermittlung spottende Kluft hinstellte, war die Einseitigkeit Kant's, gegen welche Herder nicht ohne Grund protestirte. So verhält es sich überhaupt mit dem Gegensatz beider Männer: nirgends ist das Recht blos auf der einen Seite, sondern die Stärke eines Jeden liegt da, wo die Schwäche des Andern. Dem auflösenden und theilenden Verfahren Kants tritt bei Herder die energische zusammenfassende Intuition gegenüber; hatte Kant, um unserem Geist seinen selbstthätigen Antheil an allem Erkennen zu sichern, das Objekt in die nebelhafte Ferne eines unerkennbaren Dingsansich hinausgerückt, so stellte Herder diesem Subjektivismus die Ueberzeugung entgegen, dass alles Erkennen nur ein Anerkennen des vorauszusetzenden Gegebenen sei;

hatte Kant die verschiedenen Funktionen des erkennenden Geistes gesondert, so fasste sie Herder in einen kontinuirlichen Zusammenhang als Glieder der Entwicklung einer und derselben Kraft zusammen. Dabei aber blieb Herder's Erkenntnisstheorie in einem unklaren Schwanken zwischen Realismus und Idealismus, Empirismus und Rationalismus befangen; er hat die Gegensätze in unbestimmter Mitte verwischt, um deren wissenschaftliche Lösung Kant sich bemüht hat. Die von Herder gesuchte Korrektur Kant's konnte nur vom Boden und mit den Mitteln des Kriticismus selbst vollzogen werden. Das war und ist noch die Aufgabe der nachkantischen Philosophie.

Nachdem wir die Weltanschauung Herder's in ihrem Reifepunkte überblickt haben, ist noch zu zeigen, wie sich von hier aus seine Religionstheorie gestaltete. Er hat sie in einer Reihe von Schriften theils biblischen theils dogmatischen Inhalts zwischen den Jahren 1793 und 1797 auseinandergesetzt. Ihr Grundgedanke ist mit der Religionsphilosophie Kant's näher verwandt, als Herder selbst im Eifer seiner Polemik gegen Kant meinte. Der Unterschied besteht darin, dass der Rationalismus Kant's bei Herder durch gefühlvolle Humanität gemildert und durch geschichtliche Vermittlung dem kirchlichen Christenthum näher gebracht wurde. Das Christenthum ist die ideale Religion und die Religion ist ideale Humanität, das ist der leitende Gedanke dieser theologischen Schriften aus Herder's letzter Periode. Um aber diese Gleichung zwischen Christenthum und Humanität zu vollziehen, dazu schlägt er nicht, mit Kant, den Weg von oben her ein, konstruirt nicht eine Religion innerhalb der blosen Vernunft, sondern er geht den Weg von unten her, den Weg der geschichtlichen Betrachtung. Dass das Christenthum Geschichte, Thatsache, Erfahrungsobjekt sei, und dass es daher nur aus den Urkunden seiner Geschichte, aus der Bibel richtig zu erkennen, das Bibelstudium also das A und O aller theologischen Studien sei, das war von jeher seine Grundüberzeugung gewesen, die er in den Erläuterungen zum neuen Testament und in den Briefen über das theologische Studium mit warmer Begeisterung verkündigt hatte. Aber so sehr er dieser Ueberzeugung auch jetzt treu bleibt und so nahe auch jetzt noch seine zwischen Rationalismus und Supranaturalismus in ästhetischer Mitte schwebende Erklärung der Evangelien mit der früheren sich berührt, so ist doch in der Art seiner Schriftbehandlung ein merklicher Unterschied nicht zu verkennen. Mit dem früheren religiös-apologetischen Interesse für die evangelischen Erzählungen verbindet sich jetzt das historisch-kritische Interesse für die Entstehung und das wechselseitige Verhältniss der evangelischen Schriften. Damit betritt Herder den schon von Semler, Lessing und Eichhorn eingeschlagenen Weg der wissenschaftlichen Quellenforschung, welcher für die Theologie unseres Jahrhunderts so bedeutsam werden sollte. Und wenn er auch hinsichtlich der überlieferten Verfasser der Evangelien noch befangen blieb, so fehlte es ihm doch nicht an feinen Beobachtungen, besonders was die Zeitfolge der einzelnen Evangelien betrifft. Mit treffendem Blick erkannte Herder im Markusevangelium die älteste Aufzeichnung der apostolischen Ueberlieferung; darauf sei das Evangelium der Hebräer gefolgt; von beiden abhängig habe der Hellenist Lukas sein Geschichtswerk geschrieben, später erst sei das griechische Matthäusevangelium aus freier Uebersetzung und Erweiterung des Hebräerevangeliums entstanden, und den Schluss habe das Johannesevangelium als „der älteren Evangelien Nachhall in höherem Tone" gebildet. In diesem habe der Apostel Johannes die palästinische Evangeliensage nicht nur erläutern sondern auch läutern wollen, darum habe er nur wenige Wunder erzählt und auch diese nur als Sinnbilder des bleibenden Wunders der Person Christi: während die älteren Evangelien diesen noch im beschränkteren Sinn als Sohn Gottes dargestellt hatten, habe Johannes den höheren Begriff des Sohnes Gottes und Weltheilandes lehren wollen und zu diesem Zweck sein Evangelium planvoll durchgeführt als das Evangelium des Geistes.

In der That eine treffende Charakteristik des Johannesevangeliums. Aber den so naheliegenden Schluss, dass ein Evangelium, welches einen dogmatischen Lehrzweck verfolgt und mit spekulativen Richtungen seiner Zeit sich so nahe berührt, wie Herder dies vom vierten Evangelium zeigte, ebendarum keine Geschichtsquelle für das Leben Jesu sein könne, diesen Schluss hat er sowenig gezogen, wie später Schleiermacher, welcher übrigens an Einsicht in die Eigenart dieses Evangeliums hinter ihm zurückstand. Es war bei beiden derselbe Grund, welcher diese Konsequenz ihnen unmöglich machte: die Sympathie des idealistischen Theologen mit dem geistigen Evangelium, welches die Geschichte idealisirt und die Ideen historisirt und so dem modernen Theologen gewissermassen das Vorbild gibt für seine halb allegorisirende halb apologetisirende Deutung der evangelischen Erzählungen als „symbolischer Fakta". Ebendarum hielt sich Herder, wie Schleiermacher, mit unverholener Vorliebe an das johanneische Evangelium, weil er in ihm — unter Voraussetzung seiner apostolischen Abfassung — die Garantie für das Recht seines eigenen Verfahrens zu finden glaubte, die evangelische Geschichte

im freien idealen Sinn zu deuten und alles Anstössige auf die nationale und zeitlich bedingte Auffassung der Erzähler zu schieben. Allerdings verfährt darin Herder noch nicht so folgerichtig wie Schleiermacher; er kann den evangelischen Wundergeschichten gegenüber auch jetzt noch nicht über das wunderliche Schwanken zwischen symbolischer Deutung und Festhaltung der eigentlichen Geschichtlichkeit hinauskommen. Zwar ist er mit Lessing ganz darüber einverstanden, dass die Wahrheit einer Lehre nicht am Wunderbeweis hängen könne: „Muss vor 2000 Jahren Feuer vom Himmel gefallen sein, damit wir jetzt die helle Sonne sehen? Müssen zu jener Zeit die Gesetze der Natur innegehalten haben, wenn wir jetzt von der inneren Nothwendigkeit, Wahrheit und Schönheit des moralischen geistigen Reiches überzeugt werden sollen?" Gleichwohl stehen für Herder auch jetzt noch mindestens die drei Wunder der Taufe, Verklärung und Auferstehung Christi „als die drei lichten Punkte einer himmlischen Beurkundung des Gottgeweihten" da; denn, sagt er sehr bezeichnend, „sie haben am menschlichen Herzen gleichsam einen geheimen Fürsprecher." Weil seinem Gemüth und ästhetischen Geschmack die Wundererzählungen sympathisch waren, so unterdrückte er die Bedenken seines Verstandes, in dessen philosophischer Weltanschauung, wie wir sie oben kennen lernten, die Wunder keinen Raum mehr hatten. Man wird also diese auffallende Unsicherheit und Unklarheit Herder's in der Behandlung der biblischen Wundergeschichten nicht aus Akkommodation oder Furcht vor destruktiven Zeittendenzen zu erklären haben, sondern der Grund lag in seiner ganzen Geistesart: Das Ineinanderschauen von Idee und Wirklichkeit war ihm stets so wesentlich eigen, dass er auch bei den Ueberlieferungen der biblischen Geschichte die kritische Scheidung zwischen idealem Gehalt und geschichtlicher Wirklichkeit nicht zu vollziehen, ja kaum als wissenschaftliche Forderung zu verstehen vermochte. Statt das Anstössige in den Wundererzählungen und dogmatischen Vorstellungen der biblischen Autoren durch das Verständniss ihrer psychologischen Entstehungsweise, der religiösen und poetischen Motive im Bewusstsein der Erzähler oder der Gemeinde zu erklären, behalf sich Herder mit jenem alten Surrogat der wissenschaftlichen Kritik: er dichtete selber unwillkürlich und unbemerkt die Bibelsprache in die seinige um, er allegorisirte. Im Resultat kam dieses Verfahren wesentlich auf dasselbe heraus, wie die von Kant grundsätzlich geforderte „moralische Interpretation" der Bibel. Wenn nun doch Herder gegen diese sich lebhaft ereiferte, so beweist er damit nur, dass er sich über den Unterschied seiner

rationalisirenden Deutung vom ursprünglichen Sinn der Bibelworte nicht klar gewesen ist. Wenn er dem synoptischen Christusbild die nationaljüdische, dem johanneischen die alexandrinisch-spekulative, dem paulinischen die pharisäisch-dogmatische Schaale abstreifte und alle zusammen sein Christenthum der Humanität lehren liess, so that er dies in dem guten Glauben, damit nur die eigene Meinung der biblischen Verfasser in Worten unserer Zeit wiederzugeben. Diese Selbsttäuschung war für den wissenschaftlichen Werth seiner biblischen Arbeiten ebenso misslich, wie für den praktischen Erfolg seiner zwischen kirchlicher Ueberlieferung und moderner Bildung vermittelnden Wirksamkeit nützlich, ja vielleicht nothwendig. Mit alledem war übrigens Herder der nächste Geistesverwandte und Vorgänger Schleiermacher's, dessen Bedeutung für die Umbildung der Glaubenslehre ebenfalls mit der Schwäche seiner historischen Kritik in sehr engem ursächlichem Zusammenhang stand.

Herder unterschied mit Lessing zwischen der Religion Christi und der Religion an Christum. Die Religion Christi ist die in Lehre und Leben Jesu auf vollendete und allgemeingiltige Weise gegebene Regel des Heils: „Erkenntniss Gottes als des Vaters, des Menschen als seines Organs, der Schwachheit des Menschen als Objekt der Geduld und Ueberwindung, und des Göttlichen im Menschen, des Starken, Reinen und Edlen als des zu erweckenden und zu pflegenden. Liebe also, zuvorkommend, rein, bindend, thätig sei der einzige Weg zur Rettung von jedem die Menschen drückenden Uebel, die einzige Triebfeder zur Errichtung eines Reiches Gottes unter Menschen". Eben dieses war nach Herder der Inhalt und Zweck des Bewusstseins und Lebens Jesu. „In sein Herz war es geschrieben: Gott ist mein Vater und aller Menschen Vater, die Menschen unter einander Brüder. Dieser Religion des Menschengeschlechts weihte er sein Leben, bereit, es willig hinzugeben, wenn sie Menschenreligion würde. Denn sie betreffe den primitiven Charakter unseres Geschlechts, dessen ursprüngliche und Endbestimmung. Der Menschheit Schwächen werden in ihr Hebel einer edleren Kraft, jedes drückende Uebel auch menschlicher Bosheit ein Reiz zu dessen Ueberwindung. Echteste Humanität ist in den wenigen Reden enthalten, die wir von Jesu haben; Humanität ist's, die er im Leben bewies und durch seinen Tod bekräftigte, wie er sich denn selbst mit einem Lieblingsnamen den Menschensohn nannte. Als ein geistiger Erretter seines Geschlechts wollte er Menschen Gottes bilden, die aus reinen Grundsätzen Anderer Wohl beförderten und selbst duldend im Reich der Wahrheit und Güte als Könige herrschten. Dass eine

Absicht dieser Art der einzige Zweck der Vorsehung mit unserem Geschlecht sein könne, zu welchem auch, je reiner sie denken und streben, alle Weisen und Guten der Erde mitwirken müssen und werden, dieses ist durch sich selbst klar; denn was hätte der Mensch für ein anderes Ideal seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit auf Erden, wenn es nicht diese allgemein wirkende Humanität wäre?" Darin also bestand nach Herder der Charakter Jesu, dass er das Ideal des Menschen als des Gotteskindes im Herzen trug, im Leben und Sterben es vorbildlich darstellte und dadurch Menschen Gottes bildete und eine Gemeinschaft solcher, ein Reich Gottes unter Menschen errichtete, in welchem der Zweck der Vorsehung mit unserem Geschlecht zur Erfüllung kommt; die „Gottessohnschaft" Christi ist nur ein anderer Ausdruck für diesen idealen „Menschen Gottes", der Gott als seinen Vater und alle Menschen als seine Brüder weiss und in der selbstlosen Hingabe an das Heil der Menschen den Willen Gottes rein und thätig erfüllt. Ist dies nicht im Grunde dasselbe, was auch Kant meinte, wenn er in Jesu das vorzügliche repräsentative Exempel der Idee der gottgefälligen Menschheit sah? Wenn nun doch Herder gegen diese Kant'sche Theorie als gegen „eine Romandichtung, ein Blendwerk gedichteter Figurationen, eine kleinliche Verdrehung der Schrift" u. s. w. lebhaft eiferte, so entsprang diese Polemik zunächst jedenfalls aus dem Missverständniss, als ob Kant dem historischen Jesus eine personificirte Idee habe substituiren wollen; ermöglicht aber war dieses Missverständniss durch die Darstellungsweise Kant's, dessen konstruirender Rationalismus von der Idee ausgieng und zu ihr die historische Person Jesu als Exempel in Beziehung setzte, während Herder von dieser als dem Entstehungsort der christlichen Humanitätsreligion ausgieng und in der Erscheinung dieser Person die Idee als den inneren Kern aufzeigte. Hat das letztere Verfahren vom theologischen Standpunkt aus unzweifelhaft den Vorzug, so durfte doch auch dem Philosophen das Recht nicht abgesprochen werden, von der in der Vernunft begründeten Idee auszugehen und den Unterschied zwischen ihr und der geschichtlichen Person, in welcher sie zwar ihre vorbildliche Darstellung, aber nicht ihren letzten Grund hat, schärfer zu betonen.

Wie nun Kant von dem reinen moralischen Vernunftglauben den statutarischen Kirchenglauben unterschied, ebenso hat Herder von der mit der reinen Humanitätsreligion zusammenfallenden Religion Christi unterschieden die „Religion an Christum" oder die „Lehrmeinungen" über die Naturen in Christo, den Rechtsstreit zwischen Christus und Belial, die Satisfaktion durch Christi Tod und

dgl. Ueber diese kirchlichen Dogmen spricht sich Herder viel verächtlicher aus („Kinderfragen, Trödelmarkt alter Phrasen, Maskerade und Gleissnerei" nennt er sie), als Kant gethan hatte, der vielmehr auch diesen Lehren einen Sinn abzugewinnen wusste, indem er sie als Sinnbilder der inneren Vorgänge des sittlichen Gemüths deutete. Das schroffe Urtheil Herder's ist ja wohl zum Theil zu erklären aus den Erfahrungen des praktischen Volkslehrers, welche zeigten, wie Viele an jenen dogmatischen Schaalen hängen bleiben und darüber niemals zum wahren Kern selbst gelangen. Aber der tiefere Grund lag doch in jenem Optimismus, welchen Herder von Leibnitz, Shaftesbury und Rousseau überkommen hatte und mit Goethe theilte; er war überzeugt von der wesentlichen Güte der menschlichen Natur und konnte im Bösen nur einen Schatten, eine Schwäche sehen, welche mit der Entwicklung der Kräfte von selbst verschwinde. Für den tiefen Zwiespalt zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen Pflicht und Neigung, für den Kampf des guten und bösen Prinzips, welcher für Kant's Moral und Religionsphilosophie so wichtig war, fehlte Herder ebenso wie Goethe das rechte Verständniss; darum war beiden Kant's Lehre vom radikalen Bösen, auf welcher seine ethische Deutung der Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre beruhte, ein unbegreifliches Aergerniss. Die Folge dieser schroff ablehnenden Haltung zu den Dogmen von Sünde und Erlösung war dann natürlich, dass Herder unfähig war, dieselben zu erklären; sie waren ihm einfach „willkürliche Lehrmeinungen, welche mit Religion als einer Sache des Gemüths nichts zu thun haben", ja „das Grab der Religion" seien. Dass sie nie hätten entstehen und für die Kirche Bedeutung haben können, wenn nicht gerade religiöse Motive, Erfahrungen und Bedürfnisse des Gemüths ihnen zu Grunde lägen und in ihnen zu einem — wie sehr auch unvollkommenen — Ausdruck gelangten, das hat Herder zu wenig bedacht, und daraus erklärt sich nicht zum wenigsten die Thatsache, dass er auf die Theologie so wenig direkten Einfluss geübt hat. Schleiermacher dagegen, dessen allgemeine Weltanschauung sonst zwar der Herder'schen ungleich näher stand als der Kant'schen, hat es gleichwohl verstanden, die Lehren von Sünde und Erlösung in dieselbe aufzunehmen und zu verarbeiten, und hat ebendadurch die von Herder angestrebte Erneuerung der protestantischen Theologie zu vollziehen vermocht.

Am nächsten berührt sich Herder mit Schleiermacher in der Lehre vom heiligen Geist, wie er sie in den Schriften: „Vom Geist des Christenthums" und „Von Religion und Lehrmeinungen" bei Erörterung des dritten Artikels ausführt. Mittelst

einer geschichtlichen Entwicklung des Begriffs zeigt er, dass derselbe im Christenthum nichts anderes bedeute als „den die christliche Gemeinde beseelenden und leitenden und alle Völker zum Reich Gottes vereinigenden Christusgeist." Er stellt denselben ebensosehr der dogmatischen Vorstellung eines persönlichen und von aussen den Menschen inspirirenden Prinzips, wie andererseits dem philosophischen Begriff einer autonomen Vernunftgesetzgebung entgegen. Gegen den magischen Inspirationsbegriff hatte er schon in den „Briefen über das theologische Studium" lebhaft protestirt. Die Inspiration soll weder als Hemmung noch als tolle Exaltation unserer Geisteskräfte gedacht werden. „Der das Auge gemacht hat, sollte uns blenden müssen, damit wir sehen? Der Geist, der die Schöpfung, der alle unsere Kräfte belebt, sollte sie ertödten, damit Er statt ihrer in uns Licht wirkte?" Die Begeisterung und Erleuchtung ist vielmehr gerade die Erweckung der edelsten Geisteskräfte; eben das stillste Nachdenken, die innigste Gemüthsfassung, die wirksam-ruhigste Weisheit, helle Gedanken, lichte Aussichten, frohe Entschlüsse, reine Handlungen — das sind die edelsten Geistesgaben. Der reinste Grad der Offenbarung ist, die Dinge sehen, wie sie sind, ohne Bilder und Träume, von Angesicht zu Angesicht. Am allerwenigsten darf man unter der Offenbarung dessen, den Johannes die erschienene helle Vernunft nennt, eine dunkle Schwärmerei suchen. Vielmehr Erlösung von Unnatur, Wiederherstellung der Menschheit zur Anwendung ihrer Kräfte war seine Offenbarung d. h. seine helleingesehene und klar vorgetragene Wahrheit. Daher gilt es für uns, von aller Unnatur, allem Magismus, aller Bibliolatrie zur Natur und Wahrheit zurückzukehren, welche auch der Geist der Bibel ist. Eben diese Natur und Wahrheit vermisste aber Herder andererseits auch in den Abstraktionen der philosophischen Moral. „Der Egoismus, der sichselbst gebietet und in der Macht höchsteigener Diktatur als in der Form der Gesetzgebung jede Kraft zur Befolgung des Gesetzes findet, er möchte dieser Geist Gottes schwerlich sein: denn in einer leeren Form der Gesetzgebung ist weder Macht noch Seligkeit, weder Leben noch Geist. Vielmehr Leben treibt dich zu dem, was du thun sollst und sein musst. Wie im Reich der Natur ein allgemeines Gesetz jedem Trieb sein Mass bestimmt, in dessen Einhaltung er zu Genuss, in dessen Ueberschreitung er zu Ueberdruss gelangt, so muss dieses Gesetz seine Wirkung auch im Reich der geistigen Triebe des Menschen äussern. Auch hier wacht ein guter Geist in uns, der die schlafenden Kräfte weckt, ihren Missbrauch zeihet und uns vor dem Uebermass bewahrt. Nenne man ihn Vernunft, Gewissen etc.: alle Weisen haben

ihn für eine Stimme Gottes erkannt." Eben diesen reinen Trieb der Menschheit hat das Christenthum geweckt, nicht dadurch, dass es Tugend vorschrieb, denn dadurch erwacht kein Trieb, sondern dadurch, dass es Liebe weckte. Jeder trägt in sich einen guten Geist, eine göttliche Stimme, innere Richtschnur und Kriterium der Wahrheit; und zwar nicht als allgemeine Gesetzgebung für alle Vernunftwesen, sondern als das ganz individuell bestimmte Idealbild seines eigenen Seins und Seinsollens. Dieser Form innewerden, sie anerkennen, ihrem wirksamen Trieb, ihrem zügelnden Mass Folge geben, das ist lebendige Tugend, in der zugleich Jeder mit den Anderen sich in einer Gemeinschaft der Wechselwirkung findet, weil kein Trieb isolirt wirkt und weil die edelste Anlage des Menschen, der Trieb aller Triebe, eben die gemeinschaftbildende Liebe ist.

Herder will also den christlichen Geist weder als magisch wirkendes Inspirationsprinzip noch als blose gesetzgebende Vernunft, sondern als den inneren Trieb des Wahren und Guten, als die Kraft der Begeisterung, der Weisheit und Liebe gedacht wissen, welche das Gute nicht blos gebietet, sondern selbst wirkt, welche nicht einen allgemeinen Imperativ aufstellt, sondern Jedem sein eigenthümliches Idealbild vorzeichnet und eben als dieser reinste in der Menschheit angelegte Trieb nothwendig Gemeinschaft bildet. Sein Widerspruch gegen die Leerheit und Ohnmacht der Kant'schen Moral bewegt sich also in derselben Linie, in welcher auch Schleiermacher, Fichte, Schiller und Andere die Einseitigkeit des kategorischen Imperativ zu verbessern und die sittlichen Gefühle und Triebe und die individuelle Besonderheit der Menschen in ihr Recht wieder einzusetzen bestrebt waren. — Schliesslich mag das Urtheil über das Verhältniss von Kant's und Herder's Religionstheorie in die Worte Haym's (Herder, II, 654) zusammengefasst werden: „Nicht nur weitherziger war Herder's Religion der Billigkeit, Güte und Menschenfreundlichkeit, als die der starren Vernunftpflicht, sondern sie schmiegte sich auch den Urkunden des Christenthums, überhaupt dem Geschichtlichen des Christenthums viel enger an. Kant's Vernunftglaube mit seiner moralischen Interpretation that den Worten der Bibel und der Symbole Gewalt an: Herder's Humanitätsglaube setzte sich durch Vertrag und sanfte Ueberredung mit den Worten Christi und der Apostel in's Einvernehmen. Jener stempelte vor allem die Begriffe der traditionellen Religion mit einem neuen begrifflich-moralischen Stempel: dieser liess Begriffe Begriffe sein und betonte aller Dogmatik und aller philosophischen Formulirung gegenüber den innerlichen, in Gefühl und Gesinnung aufgehenden Gehalt jener Religion. Auf Reinigung

und Vernünftigung des Christenthums giengen Beide aus, aber der Eine durch eine Moral, die pure Vernunft, der Andere durch eine Moral, die ebenso vernünftig wie herzlich war."

Drittes Capitel.

Schleiermacher's romantische Periode.

Zwei Jahre nach Herder's Schrift über „Religion und Lehrmeinungen" erschien die Schrift des jungen Berliner Predigers Schleiermacher: „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799). Die Tendenz beider Schriften war wesentlich dieselbe: sie protestiren gegen die Verwechselung der Religion mit Lehrmeinungen dogmatischer oder philosophischer Art und gegen ihre Vermischung mit der Politik, kurz gegen das dogmatische und das staatskirchliche Christenthum; sie dringen dagegen auf die Innerlichkeit des religiösen Lebens, die Unmittelbarkeit des religiösen Empfindens und besonders auch die Freiheit der religiösen Individualität. Aber diese gemeinsame Tendenz war in der Schrift des jungen Romantikers auf eine Spitze der spröden Subjektivität und ausschliesslichen Gefühlsmystik getrieben, welche Herder's allseitige Humanität und historischer Sinn nimmermehr hätte gutheissen können. Aber trotz dieser extremen Einseitigkeit oder vielmehr gerade wegen derselben übte Schleiermacher's Schrift eine durchschlagendere Wirkung auf ihre Zeit, als Herder diese mit seinen massvolleren und auf Vermittlung der Extreme ausgehenden Schriften hervorzubringen vermocht hatte. Uns Heutigen freilich ist die mystisch-poetisch-rhetorische Sprache dieser „Reden" nur schwer geniessbar, aber für die Gebildeten seiner Zeit, die in der Romantik des Idealismus dachten und fühlten, war eben diese Sprache verständlich und wirksam, um ihnen den eigenthümlichen Werth der Religion ans Herz zu legen und zwischen der neuen Bildung und dem alten Glauben der Kirche eine Vermittlung zwar noch nicht ganz herzustellen, aber doch anzubahnen und in Aussicht zu stellen. Sowenig unmittelbar Haltbares und Brauchbares in den paradoxen Sätzen jener „Reden" zu finden ist, so bleibt doch ihre geschichtliche Bedeutung darum gross genug, weil sie die fruchtbaren Keime enthalten, deren geläuterte und gereifte Frucht uns später in Schleiermacher's Glaubenslehre begegnen wird, in welcher

auch Herder's Humanitätsreligion ihre Versöhnung mit dem kirchlichen Glauben gefunden hat.

Dass Schleiermacher's Theorie mit der Herder'schen viel enger verwandt ist, als mit Kant, Fichte oder Schelling, ist eine unbestreitbare Thatsache, die nur darum bisher stets übersehen wurde, weil Herder bei seiner Mittelstellung zwischen Philosophen und Theologen das Unglück hatte, von beiden Theilen als nicht zu ihnen gehörig ignorirt zu werden. Gerade in der Polemik gegen die Hauptpunkte der Kant'schen Religionstheorie, gegen die transscendenten Postulate der Freiheit, Unsterblichkeit und Gottes sehen wir Schleiermacher in seinen frühesten Arbeiten mit Herder Hand in Hand gehen. Wie Herder eine Causalität ausser der Causalität verworfen hatte und im Wesen des vernünftigen, d. h. seinem Gesetz gemäss sich bestimmenden, Willens Freiheit und Nothwendigkeit verbunden sah (vgl. oben, S. 32) so setzte auch Schleiermacher in einer Abhandlung über die Freiheit dem Kant'schen Dualismus seinen psychologischen Determinismus entgegen, nach welchem der Wille durch die Beschaffenheit der im Ganzen der Seele jeweils gegenwärtigen Vorstellungen bestimmt wird. Wie Herder Kant's Verfahren, das Postulat Gottes auf den Begriff des höchsten Gutes zu begründen, verworfen hatte, ebenso hat Schleiermacher in einer scharfsinnigen Untersuchung [1]) nachgewiesen, dass die Kant'sche Bestimmung dieses Begriffs als Verbindung der Tugend und Glückseligkeit unthunlich sei, weil Glückseligkeit schlechterdings kein reiner Vernunftbegriff ist, sondern unter den Bedingungen der Zeit und der Sinnlichkeit steht, somit in einer künftigen Welt sowenig wie in dieser Welt zu dem „höchsten Gut" gehören kann, denn dieser Begriff bezeichnet nichts anderes als „die Totalität dessen, was durch reine Vernunftgesetze möglich ist." Ueberdies müsste, wie Schleiermacher anderswo bemerkt, nach dem Kant'schen Argument, welches den Glauben an Gott und Unsterblichkeit auf die unlautern Triebfedern des Glückseligkeitsinteresses baut, dieser Glaube bei den Rechtschaffenen um so mehr abnehmen, je reiner ihre moralischen Triebfedern würden. Ferner wie Herder gegen die Einseitigkeit des subjektiven Idealismus einen idealisirten Spinozismus zu Hilfe rief, so fühlte auch Schleiermacher die Nothwendigkeit, die Einseitigkeit des Kant-Fichte'schen Idealismus, der das Universum zum blosen Schattenbild unserer Beschränktheit mache, durch den Spinozismus und hinwiederum diesen durch jenen zu korrigiren, um so einen „höheren Realismus" als Grundlage der Religion

---

[1]) Bei Dilthey, Beilagen S. 10—15.

zu gewinnen. So ist's denn auch Spinoza's cognitio Dei intuitiva, welche dem Religionsbegriff Herder's wie Schleiermacher's zu Grunde liegt. Wenn jener sagt, dass unsere Vernunft Gott als das Ursein in allem Sein, als die Urkraft in allen Kräften, als die höchste Vernunft in der Welt anerkennen müsse; wenn er spricht von „einem allen Vernunftideen zu Grunde liegenden Gefühl für das Unsichtbare im Sichtbaren, des Einen im Vielen, der Kraft in den Wirkungen", worauf der Ursprung der Religion zurückzuführen sei, so stimmt damit wörtlich Schleiermacher überein, indem er die „Anschauung des Universums" und „das Gefühl für das Unendliche im Endlichen" für den Angelpunkt der Religion erklärt. Hier tritt nun aber der bemerkenswerthe Unterschied auf: Herder hat das intuitive Erkennen und Anerkennen der Gottesoffenbarung in der Welt und im Menschen weder vom Denken noch besonders vom sittlichen Wollen und Handeln bestimmt geschieden; daher erweitert sich bei ihm die Religion so, dass sie in der Unbestimmtheit der idealen Humanität zu zerfliessen droht und mit der Sittlichkeit nahezu zusammenfällt; Schleiermacher dagegen hat, um der Religion ihre eigenthümliche Sphäre zu sichern, das unmittelbare Schauen und Fühlen des Unendlichen so scharf vom reflektirten Denken und vom sittlichen Leben geschieden, dass dadurch die Religion auf das mystische Empfinden der Einzelnen beschränkt und ihr Einfluss auf die Vorstellungen und Handlungen der Menschen und damit ihre Gemeinschaft bildende Kraft vernichtet zu werden droht. Herzenssache ist die Religion bei Beiden, aber bei Herder ist sie es in dem Sinn, dass in der Gesinnung des Herzens das Gefühl mit Ueberzeugung und Willen eins ist, bei Schleiermacher in dem Sinn, dass das fühlende Herz sich vor der erkältenden Berührung mit Denken und Handeln scheu in seine mystische Tiefe zurückzieht. Hier liegt der Berührungspunkt Schleiermacher's mit der R o m a n t i k, in welcher der subjektive Idealismus der Philosophie zum praktischen Kultus des Ich, näher zur Apotheose des Herzens mit seinen edlen oder unedlen Gefühlen geworden war. Es war im Sinn des damaligen Schleiermacher, wenn Novalis sagte, indem das Herz sich selbst empfinde, sichselbst zu einem idealischen Gegenstand mache, entstehe Religion, und alle absolute Empfindung sei religiös.

Um den Ursprung der Religion im Innern der Seele zu erkennen, weist Schleiermacher in der zweiten „Rede" hin auf den jedem bestimmten Bewusstsein vorausgegangenen Moment der Berührung des Universums mit unserem Sinn, wo Sinn und Gegenstand noch eins seien, ehe in ihrer Trennung der eine zur Anschauung und der andere

zum Gefühl werde. Trotz aller poetischen Beschreibung dieses Moments als „der unmittelbaren, über allen Irrthum und Missverstand hinaus heiligen Vermählung des Universums mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender, zeugender Umarmung" bleibt es doch unverständlich, wiefern denn hierin gerade der Ursprung r e l i g i ö s e r Zustände liegen soll, da ja jener Moment nichts weiter ist als die unmittelbare Sinnesaffektion, aus welcher j e d w e d e Wahrnehmung und Empfindung entspringt. Es wird dies auch durch das Weitere keineswegs klarer gemacht, wo es heisst: „Euer Gefühl, sofern es euer und des All gemeinschaftliches Sein und Leben ausdrückt, ist eure Frömmigkeit; eure Empfindungen und die mit ihnen zusammenhängenden und sie bedingenden Einwirkungen alles Lebendigen um euch her und auf euch: dies sind ausschliesslich die Elemente der Religion, aber diese gehören auch alle hinein; es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, ausser sie deute auf einen krankhaften Zustand des Lebens." Hier wird also ganz so, wie in den soeben citirten Worten von Novalis Empfindung und Religion einfach identificirt; dass es Empfindungen gibt, die, ohne krankhaft zu sein, doch mit Religion nichts zu thun haben, und dass zu der Religion neben der passiven Seite der Empfindung auch die Selbstthätigkeit des Vorstellens und Wollens wesentlich mitgehöre, das wird mit der kühnen Einseitigkeit der Romantik einfach ignorirt.

Neben dem Gefühl redet Schleiermacher auch von „Anschauungen", die sogar in der ersten Auflage der Reden im Vordergrund standen, während sie später hinter das Gefühl zurückgestellt wurden. So wenig das Verhältniss beider zu einander zur Klarheit gebracht ist, so ist doch soviel wohl verständlich, dass Schleiermacher die Anschauungen nicht bei Seite lassen konnte, wollte er nicht bei der völligen Unbestimmtheit des Gefühls überhaupt stehen bleiben, sondern einen bestimmten Inhalt des religiösen Bewusstseins beschreiben. Die religiöse Anschauung hat zum Gegenstand das Universum, aber nicht unmittelbar als solches, sondern in seinen endlichen Offenbarungen in der Natur und dem Menschenleben. In der Natur sind es, wie Schleiermacher meint, nicht die Massen, nicht die schönen Formen, sondern die Gesetze, in welchen sich die göttliche Einheit und Unwandelbarkeit der Welt offenbart, und welche also religiös afficiren. Wie die äussere Welt nur durch die innere verständlich wird, so diese wieder nur durch die Selbstbetrachtung im Spiegel der ganzen Menschheit. Während die sittliche Betrachtung den Einzelnen isolirt und am Massstab des Ideals messend ihn verwirft, so sieht die Religion auch hier überall eigenthümliches Leben und wundervolle Harmonie des Ganzen.

Vom Ganzen aus wieder in sich selbst blickend, findet auch hier der Fromme die Grundzüge des Höchsten und Niedersten, ein Compendium der Menschheit. Aber auch noch über Natur und Menschheit hinaus in weitere Fernen des Universums dringt wenigstens die Ahnung, wenn auch die Anschauung uns hierbei verlässt. Mit diesen Anschauungen verbinden sich ferner die religiösen Gefühle der Demuth, Liebe, Dankbarkeit, des Mitleids, der Reue; Gefühle, welche nach Schleiermacher nicht in die Moral gehören, sondern nur in die Religion, da es mit ihnen nicht auf ein Handeln abgesehen sei, sondern sie kommen für sich und endigen in sich als Funktionen des höchsten und innersten Lebens. Diese Gefühle haben in jeder Religion ein eigenthümliches, mit den Stilarten und Geschmacksrichtungen in der Tonkunst zu vergleichendes Gepräge, und nur dieses Gemeinsame der Gefühlsstimmung bildet den Charakter einer Religion, nicht aber ein System von Sätzen, die sich von einander ableiten und in einen logischen Zusammenhang bringen liessen. Ebendarum ist auch in der Religion Alles gleich wahr, insoweit es rein im Gefühl erwachsen und noch nicht durch den Begriff hindurchgegangen ist. Der Unterschied von „wahr und falsch" passt daher auf die Religion gar nicht; jede ist wahr in ihrer Art, muss aber auch dessen eingedenk bleiben, dass das ganze Gebiet der Religion ein unendliches ist und die verschiedensten Gestalten annehmen kann. Unduldsam ist nie die Religion, sondern nur die Religionssysteme; die Systemsucht stösst das Fremde von sich, die Religion hingegen flieht die kahle Einförmigkeit, welche ihren göttlichen Ueberfluss zerstören würde. Nur Anhänger des todten Buchstabens, welchen die Religion auswirft, haben die Welt mit dem Getümmel der Religionsstreitigkeiten erfüllt, die wahren Beschauer des Ewigen waren immer ruhige Seelen, entweder allein mit sich und dem Ewigen oder, wenn sie sich umsahen, Jedem seine eigene Art gerne gönnend. Einem frommen Gemüth macht die Religion alles heilig und werth, sogar die Unheiligkeit und Gemeinheit selbst, was mit seinem Denken und Handeln übereinstimmt und was nicht; die Religion ist eben die geschworene Feindin aller Kleinmüthigkeit und aller Einseitigkeit. Für fanatische Handlungen kann sie schon darum nicht verantwortlich gemacht werden, weil sie für sich gar nicht zum Handeln treibt. Nicht unmittelbar soll und darf das religiöse Gefühl auf Handlungen wirken; es ladet vielmehr ein zum stillen hingebenden Genuss, als dass es zur äusseren Thätigkeit treibt. Die Gefühle und die Handlungen bilden zwei neben einander hergehende Reihen: „nichts soll aus Religion, alles aber mit Religion

gethan werden, die religiösen Gefühle sollen das thätige Leben ununterbrochen, wie eine heilige Musik, begleiten".

Man sieht, es ist die Sache der mystischen Herzensreligion, welche Schleiermacher hier vertritt; einer Herzensreligion, welche im stillen hingebenden Genuss ihrer Gefühle befriedigt ist und sich weder zur Ausbildung einer begrifflichen Wahrheit, einer zusammenhängenden Weltanschauung, noch zum thätigen Eingreifen in das Leben der Welt aufgefordert findet, ebendarum mit weitherzigster Duldsamkeit das Meinen und Treiben der Menschen um sie her gewähren lässt. Bei aller Achtung vor dieser humanen Weitherzigkeit wird sich doch nicht verkennen lassen, dass Schleiermacher hierbei weniger die wirklichen Religionen, welchen eine solche Bescheidenheit und Enthaltsamkeit gegenüber dem Denken und Handeln der Menschen keineswegs eigen zu sein pflegt, im Auge gehabt habe, als vielmehr ein Ideal frommen Gemüthszustandes, wie es bei einzelnen Mystikern oder kleinen religiösen Kreisen annähernd vorkommen mag. Ob aber dieses sein persönliches Ideal den Anspruch auf Anerkennung als allgemein giltiger Normalbegriff der Religion erheben könne, ist doch sehr zweifelhaft. In der That wird man urtheilen müssen, dass diese romantische Isolierung der Gefühlsreligion der einzelnen Herzen ebenso psychologisch unmöglich wie geschichtlich unwirklich ist, da sie alles Gemeinschaftbildende, wodurch die Religion zu einer geschichtlichen Macht wurde und wird, aufhebt. Freilich hat auch Schleiermacher sich der Aufgabe nicht entziehen können, die allgemein mit jeder Religion verbundene Erscheinung der religiösen Begriffbildung und Gesellschaftbildung zu erklären; aber die Art, wie dies geschieht, vermag den Fehler des vorausgesetzten Prinzips nicht zu heben, sondern nur zu verdeutlichen.

Die erfahrungsmässig mit der Religion verknüpften Dogmen und Lehrsätze sind nach Schleiermacher nichts als das Resultat der vergleichenden Betrachtung der Gefühle und das Mittel ihres Ausdrucks und ihrer Mittheilung an Andere, für die Religion an sich aber sind sie nicht nöthig, sondern nur von der zu ihr hinzutretenden Reflexion geschaffen. Man kann viel Religion haben, ohne der Begriffe „Wunder, Eingebung, Offenbarung" zu bedürfen, aber wer über seine Religion vergleichend reflektirt, der findet sie unvermeidlich auf seinem Wege. Darum haben sie in der Religion unbeschränktes Recht, aber auch nur als religiöse Ausdrücke für subjektive Gemüthszustände, deren Bedeutung nicht auf das metaphysische oder moralische Gebiet ausgedehnt werden darf. Wunder ist der religiöse Name für Begebenheit; der Fromme findet es nicht blos in einzelnen, sondern in

allen Ereignissen. Offenbarung ist jede ursprüngliche Mitteilung des Weltalls und seines innersten Lebens an den Menschen, woraus eine eigenthümliche Anschauungs- und Gefühlsweise entspringt. Eingebung ist Ausdruck für das Gefühl höherer Begeisterung und Freiheit. Weissagung ist ahnendes Vorausnehmen des weiteren Verlaufs einer gegenwärtigen Geschichte. Das alles sind also Ausdrücke für innere Erlebnisse, wie sie aller Frömmigkeit wesentlich sind und daher auch bei jedem Frommen in irgendwelchem Grade vorkommen. Eben darum, weil Jeder für sich selbst solches erleben kann und soll, darf der Glaube nicht oder doch nur vorübergehend an fremde Autorität gebunden werden. „Nicht Jeder hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern nur der, welcher sie lebendig und unmittelbar versteht und daher für sich allein auch am leichtesten entbehren könnte." — Aus demselben Gesichtspunkt erörtert Schleiermacher zuletzt auch noch die Begriffe Gott und Unsterblichkeit. Auch sie sind nach ihm nicht Voraussetzungen und Bedingungen, sondern Reflexionsprodukte des frommen Gefühls. Darum ist auch die Fassung des Gottesbegriffs von sekundärer Bedeutung; ob man den Geist des Universums, um ihn als frei wirkendes Wesen zu denken, personificire, oder im demüthigen Bewusstsein der Beschränktheit der Persönlichkeit auf die persönliche Fassung der Gottheit verzichte, hängt von der Richtung der Phantasie ab; immer, ob Einer sich zu diesem oder jenem Begriff halte, kommt es wesentlich nur darauf an, ob er Gott im Gefühl habe, und dieses Göttliche in seinem Gefühl muss jedenfalls besser sein als sein Begriff davon. Mehr als indifferent, geradezu ablehnend verhält sich endlich der Apologet der Religion gegen die gewöhnliche Unsterblichkeitsvorstellung, die ihm eher unfromm als fromm zu sein scheint, weil sie ein Hängen an der endlichen Form des Daseins verrathe; statt dessen sollte lieber die Persönlichkeit schon hier aus Liebe zu Gott vernichtet werden, um im Einen und Allen zu leben. „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion."

Nachdem die dritte Rede ein sehr düsteres Bild von dem Zeitalter der Aufklärung entworfen hatte, dessen platter Nützlichkeitsgeist allen Sinn für Religion unterdrücke, kommt die vierte Rede auf Kirche und Priesterthum zu sprechen und schildert die religiöse Gemeinschaft, wie sie ist und wie sie sein sollte. Die vorhandene Kirche ist nach Schleiermacher nur eine Vereinigung Solcher, welche die Religion erst suchen, wo Alle empfangen und nur Einer geben soll. Sie ist daher der idealen Religionsgemeinde in fast allen Stücken entgegengesetzt. Als eine freilich für jetzt noch unentbehrliche Veranstaltung für Schüler und Lehrlinge ist sie mit unvermeidlichen Mängeln behaftet: mit der Autorität und Methode der Ueberlieferung religiöser Lehrmeinungen ist der Sektengeist, die Superstition, das Haften an Gebräuchen und der Gegensatz von Priestern und Laien unzertrennlich verbunden. Alle diese Uebel aber werden in's Unerträgliche gesteigert und das eigentliche Verderben der Kirche herbeigeführt durch die Einmischung des Staats in das kirchliche Leben. Sich selbst überlassen würde ihr unvollkommener Zustand zu einer Ausscheidung der wahren Kirche geführt haben, indem die lebendigen Glieder sich in kleinen Gesellschaften um freigewählte Führer gesammelt hätten. Aber eben diese wahren Begeisterten wurden durch das Staatskirchenthum von der Leitung der Gemeinde ausgeschlossen und an ihre Stelle traten Unwürdige als die staatlich beauftragten Erzieher, welche in den für die Staatsordnung wünschenswerthen Gesinnungen die Bürger erziehen sollen. Dazu wurden Glaubensartikel fixirt und Gebräuche befohlen und das Ganze zu einer staatlichen Anstalt herabgewürdigt. Dieser Zustand ist unhaltbar. „Hinweg mit jeder solchen Verbindung zwischen Kirche und Staat! Das bleibt mein Katonischer Rathspruch bis an's Ende oder bis ich es erlebe, sie wirklich zertrümmert zu sehen." Am Ende unserer künstlichen Bildung wird wieder eine Zeit kommen, wo es, wie in der heiligen kindlichen Vorwelt, keiner anderen vorbereitenden Gesellschaft für die Religion mehr bedürfen wird als der frommen Häuslichkeit. Kein organisirtes Lehramt, kein Unterschied von Lehrer und Gemeinde wird dann mehr sein; die Mission des Geistlichen wird ein Privatgeschäft, der Tempel ein Privatzimmer sein und eine Versammlung gleichgestimmter Freunde wird die Gemeinde bilden. Alsdann erst wird die erhabene Gemeinschaft wahrhaft religiöser Gemüther sich überallhin ausbreiten, als eine Akademie von Priestern, welchen die Religion eine Kunst und ein Studium ist, als ein Kreis von Brüdern, deren Sinn und Verstehen innigst verschmolzen ist. — Dies ist das Kirchenideal des jungen Schleiermacher, in welchem sich Herrnhutische Mystik und romantische Exklusivität zum phantastischen Idealismus verbanden.

Die fünfte und letzte Rede handelt von den positiven Religionen. Als ein Unendliches hat die Religion ihr Dasein nur in einer Vielheit individueller Erscheinungen, also in den verschiedenen positiven Religionen, nicht in einer leeren Abstraktion, wie es die sogenannte „natürliche Religion" wäre. Die Bevorzugung der letzteren im jetzigen Zeitalter rührt nach Schleiermacher nur daher, dass diejenigen, welchen die Religion überhaupt zuwider ist, das am meisten lieben, was eben

nicht mehr wirkliche Religion ist und am wenigsten ihre eigenthümlichen Züge trägt. Die sogenannte natürliche Religion ist gewöhnlich so abgeschliffen und hat so metaphysische und moralische Manieren, dass sie wenig von dem eigenthümlichen Charakter der Religion durchschimmern lässt. Dagegen hat jede positive Religion eine bestimmte ausgeprägte Eigenthümlichkeit. Sie ist nicht ein Ausschnitt aus der Gesammtsumme der religiösen Anschauungen und Gefühle, denn diese kommen alle in jeder wirklichen Religion irgendwie vor; vielmehr entspringt jede individuelle Religion daraus, dass eine Einzelanschauung des Universums zum Mittelpunkt gemacht und auf diesen alles Andere in ihr bezogen wird. Sofern dies Jeder für sich thun kann, würden eigentlich so viele individuelle Religionen als religiöse Individuen existiren, wie denn auch Schleiermacher geradezu sagt: In Jedem, der die Geburtsstunde seiner Religion angeben und ihren Ursprung auf eine unmittelbare Einwirkung der Gottheit oder eine „Offenbarung" zurückführen kann, ist auch eine eigene und echte Religion. Hier ist Alles Leben und Freiheit und naturwüchsige wahre Entwicklung, wogegen in der natürlichen Religion alles abstrakt, ihre Stärke in der Verneinung des Positiven und Charakteristischen ist; sie gleicht der Seele, die nicht in die Welt kommen möchte, weil sie nicht ein bestimmter, sondern der Mensch überhaupt sein wollte. — Von diesem allen Zusammenhang der geschichtlichen Religionen in zufällige Einzelerscheinungen auflösenden Subjektivismus ist Schleiermacher selbst später zurückgekommen, indem er mit dem Recht des Individuums die Bedeutung der Gemeinschaft zu vereinigen suchte.

Die Entwicklung der Religion denkt Schleiermacher nach der damals üblichen (übrigens falschen) Stufenfolge vom Fetischismus zum Polytheismus und zum Monotheismus und kommt hierbei auch auf den Pantheismus zu sprechen, welcher nicht als besondere Religionsform zu denken sei, vielmehr sei er eine spekulative Theorie, welche sich mit der Frömmigkeit wohl vertrage, wofern man darunter nur nicht einen verlarvten Materialismus verstehe. Die Grundidee des Judenthums ist nach Schleiermacher die Idee der Vergeltung, welche nur auf dem engen Raum einer beschränkten Volksgemeinde möglich war; seine Bedeutung für das Christenthum schätzt er sehr nieder: „Ich hasse in der Religion diese Art von historischen Beziehungen; jede hat für sich ihre eigene und ewige Nothwendigkeit und jedes Anfangen einer Religion ist ursprünglich" — ein Satz, der charakteristisch ist für den Mangel Schleiermachers an geschichtlichem Sinn, welchen auch seine spätere Theologie nie ganz verleugnet hat. — Die Grundidee des Christenthums wird darin gefunden, dass das in der Entfernung von Gott bestehende Verderben der Welt aufgehoben und das Endliche mit Gott vermittelt werde durch einzelne über das Ganze ausgestreute Punkte, in welchen beides geeinigt ist. „Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittlung, das sind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Grundbeziehungen dieser Empfindungsweise und durch sie wird die Gestalt alles religiösen Stoffs im Christenthum und dessen ganze Form bestimmt." Auf jener Voraussetzung allgemein verbreiteten ungöttlichen Wesens beruht der polemische Charakter und die Stimmung der „Wehmuth", welche nach Schleiermacher dem Christenthum eigenthümlich sind. Weil es aber zugleich in der Geschichte immer neue Veranstaltungen Gottes zur Aufhebung des Verderbens, immer höhere Offenbarungen und Mittler zur Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit erblickt, so macht es die Religionsgeschichte selbst zum Stoff der Religion und bildet so gleichsam eine höhere Potenz der Religion (ähnlich wie nach Schlegel die romantische Poesie, indem sie die gegebenen Formen der Poesie selbst zum Stoff macht, eine höhere Potenz der Poesie bildet). Vom Stifter des Christenthums wird dann weiterhin geurtheilt, dass das Bewundernswerthe an seiner Erscheinung nicht so sehr in seiner reinen Sittenlehre liege, die nur aussprach, was alle zum geistigen Bewusstsein gekommene Menschen mit ihm gemein haben, auch nicht in seinem hohe Kraft mit rührender Sanftmuth verbindenden Charakter; das wahrhaft Göttliche an ihm war vielmehr die Klarheit der Idee von der Nothwendigkeit einer Vermittlung alles Endlichen mit Gott oder von der Nothwendigkeit der Erlösung für den im Endlichen befangenen Menschen. Dieses Bewusstsein von der Ursprünglichkeit seines Wissens um Gott und Seins in Gott und von seiner Kraft es mitzutheilen und in Anderen anzuregen, war zugleich das Bewusstsein seines Mittleramts und seiner Gottheit. Nie aber, fügt Schleiermacher hinzu, habe Jesus behauptet, der einzige Mittler zu sein; nie verlangt, dass man um seiner Person willen seine Idee annehme, sondern nur um dieser willen auch jene; nie die von ihm mitgetheilten Ansichten und Gefühle für den ganzen Umfang der Religion ausgegeben; nie haben auch seine Schüler der unbeschränkten Freiheit der Offenbarung des Geistes Grenzen setzen wollen; und so verbiete auch die Bibel keinem anderen Buch, auch Bibel zu sein oder zu werden. Zwar werde das Christenthum insofern ewig dauern, als es nie eine Zeit geben werde, wo man keine Mittler mehr brauche; aber gleichwohl wolle es nicht die einzige und alleinherrschende Gestalt der Religion sein, es ver-

schmähe diese beschränkende Alleinherrschaft; es würde gerne andere und jüngere, womöglich kräftigere und schönere Gestalten der Religion neben sich entstehen sehen, und eine ahnende Seele könnte vielleicht jetzt schon den Punkt angeben, welcher künftigen Geschlechtern der Mittelpunkt werden muss für ihre Gemeinschaft mit der Gottheit. — Diese Ansicht von einer über das Christenthum hinausschreitenden Vervollkommnungsfähigkeit der Religion hat Schleiermacher später eingeschränkt auf eine fortgehende Entwicklung innerhalb des Christenthums, sowie er auch Christum in der Glaubenslehre nicht mehr für einen Mittler neben anderen, sondern für den einzigen Mittler erklärt, dessen Gottesbewusstsein vollkommen und von unendlich fortwirkender Kraft für die ganze Gattung sei.

Es ist begreiflich, dass ein so originales und paradoxes Werk wie diese „Reden über die Religion" allenthalben viel Widerspruch weckte; nur im engen Kreis der romantischen Freunde des Verfassers fanden sie Beifall, und selbst hier nicht unbedingt. Unter den verschiedenen Vorwürfen war keiner häufiger und zugleich gerechter als der, dass Schleiermacher den wesentlichen Zusammenhang der Religion mit der Moral, auf welchem ihre sociale Bedeutung beruht, übersehen habe. Wer aber darum etwa den Apologeten der Religion des Mangels an sittlichem Interesse beschuldigen wollte, der ist alsbald eines Besseren belehrt worden durch das Erscheinen der „Monologen" (1800), welche das moralphilosophische Seitenstück zu den religionsphilosophischen Reden bilden. Und merkwürdig! wie dort eine Religion ohne Beziehung zur Moral gelehrt wurde, so nun hier eine Moral ohne Beziehung zur Religion. Gleich bleibt sich beiderseits das formale Prinzip: die von allen äussern Voraussetzungen und Schranken entbundene Selbstbetrachtung des Ich, welches in seinem eigenen Innern die Lebensformen unseres Geistes nach ihrer individuellen Erscheinung und zugleich nach ihrem allgemeinen Gesetz beobachtet. Aber dort war das Objekt der Selbstbetrachtung das Ich, sofern es sich zum Universum anschauend und fühlend verhält, von seinen Eindrücken sich passiv erregen und bestimmen lässt; hier dagegen ist es das Ich, sofern es sich seiner unendlichen Freiheit bewusst ist und in selbstthätigem Handeln seine innere Welt sowohl wie die äussere Welt bildet. Dort wird mit Spinoza die völlige Abhängigkeit alles Endlichen vom Einen Unendlichen gelehrt, hier wird mit Fichte das Ich selbst zu dem schöpferischen Ganzen gemacht, von welchem auch die Welt nur der selbstgeschaffene Spiegel ist. Gemeinsam allerdings ist beiden Schriften die individualistische Fassung des Ideals: wie dort von jedem wahrhaft Frommen gefordert wurde, dass er sich eigenthümlicher Offenbarungen der Gottheit bewusst sein oder als eigenartigen Spiegel des Universums fühlen solle, so nun hier, dass Jeder das Wesen der Menschheit auf eigenthümliche Art in sich darstellen und aus dem Gesetz seines Eigenlebens mit einer durch nichts Aeusseres beschränkten Freiheit sein inneres und äusseres Handeln bestimmen solle. Freie und harmonische Bildung durch selbständige Entwicklung der eigenen Anlagen und liebende Anerkennung aller fremden Eigenart — das ist das Prinzip dieser Moral, welche den Kant'schen Gegensatz von Pflicht und Neigung dadurch zu überwinden sucht, dass sie das Gesetz des Sittlichen nicht als allgemeingiltigen Imperativ fasst, sondern es in jedem Individuum zum eigenartigen Lebenstrieb werden lässt, der nur sich rein und ungestört auszuleben braucht, um einen schönen Akkord zur Harmonie der sittlichen Welt beizutragen. — Dass dieses ästhetischhumane Moralprinzip, welches auch Jakobi und Herder, Goethe und Schiller theilten, dem einseitigen Rigorismus Kant's gegenüber eine wichtige Wahrheit vertritt, ist gewiss nicht zu bestreiten; aber dass es doch nicht die ganze Wahrheit enthält, sondern einseitig durchgeführt zu Gefahren anderer und schlimmerer Art als die Kant'sche Moral führen kann, das wird sich ebensowenig bestreiten lassen, zumal wenn man sich an die praktischen Früchte dieses Prinzips in den Kreisen der Romantik erinnert, welche auch in Schleiermachers Leben ihre trübenden Schatten warfen. Was dieser ganzen Richtung fehlt, ist mit wenigen Worten auszudrücken: es ist das richtige Bewusstsein von der Gebundenheit des Individuums durch die geschichtlichen Bedingungen und von der Verpflichtung des Individuums gegen die geschichtlichen Zwecke der Gesellschaft. In diesem Gedanken muss der subjektive Idealismus seine wahre objektive d. h. sociale Ergänzung finden und von hier aus muss auch die sonderbare Scheidung von Moral und Religion, als ob beide sich gegenseitig nichts angiengen, ihre Korrektur erhalten, sofern eben die Religion in Gott als dem gemeinsamen Grund der individuellen Freiheit und der socialen Gebundenheit die Möglichkeit der wahren Versöhnung beider zeigt.

Die Umbildung des subjektiven zum objektiven Idealismus vollzog sich bei den Nachfolgern Kant's in verschiedenen Richtungen: bei Fichte in der Richtung zum ethischen Idealismus, dessen anfänglicher moralischer Atheismus später zum mystischen Pantheismus wurde; bei Schelling in der Richtung zur Naturphilosophie, die später zur Theosophie wurde; bei Hegel als logischer Idealismus,

welcher den historischen Evolutionismus in sich aufnahm. Da diese philosophischen Theorieen, besonders die zwei letzten, auf die Theologie mannigfach einwirkten, ist es nöthig, einen kurzen Ueberblick derselben vorauszuschicken.

Viertes Capitel.

J. G. Fichte's ethischer Idealismus.

In denselben Jahren zu Ende des vorigen Jahrhunderts, in welchen Herder die antikantischen Schriften und Schleiermacher die Reden über Religion und die Monologen schrieb, spielte der Fichte'sche Atheismusstreit, welcher zur Uebersiedelung des Philosophen von Jena, dem Hauptsitz der Kant'schen Philosophie, nach Berlin, dem Hauptsitz der Romantik, und damit zugleich zur Umbildung seiner Philosophie den äusseren Anlass gab. Hervorgerufen war der Atheismusstreit durch Fichte's Aufsatz „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ (1798), in welchem er den Glauben an unsere sittliche Bestimmung und an die moralische Weltordnung, als die nothwendige Voraussetzung für die Ausführbarkeit unserer sittlichen Zwecke in der Welt, für den alleinigen wahren Glauben, die Zurückführung aber dieser Ordnung auf einen sie begründenden Gott für unmöglich erklärt hatte. Fichte gieng dabei insofern in den Fussstapfen Kant's, als auch dieser den religiösen Glauben auf den Glauben an unseren sittlichen Endzweck, welcher zugleich der Endzweck der Welt sei, begründet hatte; aber während Kant auf die Unfähigkeit der Menschen, die Natur mit ihrem sittlichen Zweck in Einklang zu setzen, das Postulat Gottes baute, welcher diese Lücke menschlicher Macht ausfüllen sollte, hielt Fichte dieses Postulat nicht nur für unnöthig, sondern geradezu für unmöglich, weil ein Gott, welcher der Glückseligkeit dienen sollte, nur dem sinnlichen Menschen wünschenswerth erscheinen, unsere sittliche Vernunft aber entwürdigen würde, also eigentlich ein Götze wäre. Darum erklärt Fichte in der „Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus“ (1799) seine Ankläger, welche einen Gott für die Befriedigung ihres Glückseligkeitsbedürfnisses haben wollen, für die eigentlichen Atheisten.

Diese Ablehnung der dogmatischen Postulate Kants folgte bei Fichte nothwendig aus der strengeren Durchführung des Idealismus, und zwar sowohl des praktischen als des theoretischen. Wie er aus der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft die Konsequenz zog, dass sie auch zur Durchführung ihrer selbstgesetzten Zwecke sich selbst genüge und keiner Ergänzung ihrer Freiheit durch göttliche Hilfe bedürfe, so machte er auch mit dem Kant'schen Wort, dass unser Verstand der Gesetzgeber der Natur sei, vollen Ernst: er hob jenes Ding ansich, durch welches bei Kant der Selbstthätigkeit unseres Erkennens noch eine Schranke, eine Abhängigkeit vom Objekt gegeben war, auf, und machte es zur selbstgesetzten Schranke des thätigen Ich. Damit wurde die Welt, welche den Inhalt unseres Bewusstseins bildet, vollends ganz und gar, nach Form und Stoff, zum Erzeugniss unseres Bewusstseins, zum wesenlosen Bild unserer produktiven Einbildungskraft. Und wie das thätige Ich durch seine Reflexionsakte der freie Erzeuger seines Weltbildes ist, so ist seine Freiheit oder, was mit ihr identisch, seine sittliche Bestimmung auch der Zweck seines Weltbildes. Die Welt, sagt Fichte, ist nichts als „das versinnlichte Materiale unserer Pflicht“, ein Objekt, welches, an sich wesenlos, vom Ich nur vorgestellt wird als der unvermeidliche Stoff der Bethätigung seiner sittlichen Freiheit. Dieser konsequente subjektive Idealismus mochte nun mit ethischem Idealismus sich insoweit ganz gut vertragen, als bei dem Nicht-ich, welches das Ich selbst vorstellend erzeugt, nur an die Natur gedacht wird; denn ob diese etwas Reales oder nur ein wesenloser Schein meiner Einbildungskraft sei, das macht für das sittliche Wollen und Thun wenig Unterschied; ja es mochte für die sittliche Selbstherrlichkeit des Geistes sogar förderlich erscheinen, wenn die Natur ihres eigenen Seins entkleidet und zum wesen- und machtlosen Produkt seines Vorstellens herabgesetzt war. Wie aber, wenn zu dem Nicht-ich ausser der Natur auch die andern menschlichen Personen gehören? Sollen etwa auch diese, wie sie zum Inhalt meines Bewusstseins gehören, auch nur Erzeugniss meines Bewusstseins, nur selbstgesetzte Schranke und Mittel zur Bethätigung meiner Freiheit sein? Ohne Zweifel wäre dieser strikte „Solipsismus“ die letzte Konsequenz des subjektiven Idealismus, aber er wäre zugleich das Ende aller moralischen Ueberzeugungen, denn dem theoretischen Solipsismus könnte ja praktisch nur der vollendete Egoismus entsprechen. Es ist überaus bezeichnend für den Charakter des Fichte'schen Philosophirens, dass nicht an irgend welchen theoretischen Bedenken, etwa an Einwürfen des gesunden Menschenverstandes, sondern einzig und allein an dieser sittlichen Klippe die stolze Kühnheit seines subjektiven Idealismus sich brach und die Wendung zum transscendenten Objekt eintrat.

Erstmals begegnen wir dieser Wendung in der Schrift über „die Bestimmung des Menschen“ (1800). Auch hier noch wird als letztes Ergebniss der Philosophie des reinen Wissens die Ansicht behauptet, dass die Sinnenwelt nur das übereinstimmende Vorstellungsbild der endlichen Vernunftwesen sei, beruhend auf der übereinstimmenden Beschränkung der Vernunft in denselben. Aber, wird nun weiter gefragt, was könnte die Vernunft beschränken, ausser was selbst Vernunft ist? und was alle endliche Vernunft beschränken ausser der unendlichen? Diese Uebereinstimmung Aller über die zu Grunde zu legende, gleichsam vorausgegebene Sinnenwelt als Sphäre unserer Pflicht, welche ebenso unbegreiflich ist wie unsere Uebereinstimmung über die Produkte unserer gegenseitigen Freiheit, ist Resultat des Einen ewigen unendlichen Willens. Dann ist aber unser Glaube an unsere Pflicht eigentlich Glaube an Gott, seine Vernunft und Treue; er erschafft in unseren Gemüthern die Gefühle, Anschauungen und Denkgesetze, aus welchen uns das Weltbild unseres Bewusstseins entsteht. Alles unser Leben ist sein Leben, unsere Gedanken, sofern sie wahr und gut sind, sind in ihm gedacht. Von hier aus erscheint auch die Welt in neuem Lichte: es bleibt zwar der bisherige Idealismus, der eine todte Masse, eine stoffliche Natur und ein blindes Schicksal verneint; aber es ist nicht mehr das Ich, welches durch seine Einbildungskraft die Welt erzeugt, sondern es ist Gottes Leben, welches dem religiösen Auge in der äusseren so gut wie in der inneren Welt erscheint; die Welt ist nicht mehr das wesenlose Schattenbild meines schlechthin freien und absoluten Ich, sondern sie ist die mannigfache Erscheinung des einen göttlichen Lebens und Lichtes, dessen Strahlenbrechung ich in mir wie ausser mir, in dem ganzen Reiche gleichartiger Geister von übereinstimmenden Vorstellungen und Gefühlen wahrnehme. Damit ist der subjektive Idealismus zu einem mystischen Pantheismus umgeschlagen, der die nächste Verwandtschaft mit jenem idealisirten Spinozismus hat, wie er bei Herder und Schleiermacher uns begegnete. Aber was bei Herder als dogmatische Ansicht dem Kriticismus Kant's entgegengesetzt wurde, ist bei Fichte das Ergebniss der konsequenten Durchführung des kritischen Idealismus selbst gewesen. Die Fichte'sche Philosophie lag in der Richtung der Zeitströmung und führte neuen Entwicklungen der Denkweise entgegen, während die Herder'sche wider den Strom schwimmend unbeachtet blieb.

Natürlich, dass sich von hier aus die Religionstheorie Fichte's ganz neu gestaltete. Der frühere spröde Moralismus, nach welchem das einzig mögliche Glaubensbekenntniss das fröhliche Erfüllen der

Pflicht im thätigen Leben sein sollte, wich jetzt einer dem thätigen Leben ganz abgewandten religiösen Mystik. In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ (1804), deren schroffe Verurtheilung der Aufklärung sich ganz im Fahrwasser der Romantik bewegt, heisst es, die Religion sei gar kein Thun noch Thätiges, sondern sie sei eine Ansicht von der Welt als der getheilten Erscheinung des ewigen göttlichen Seins, eine Metaphysik des Uebersinnlichen mit entsprechender Stimmung des Gemüths; die Liebe des Religiösen wurzelt in dem einen göttlichen Grundleben, darum ist er über das gebietende Gesetz wie über den niederen Schmerz der Natur hinaus und hat in jedem Moment das ewige Leben mit aller seiner Seligkeit ganz unmittelbar. Näher ausgeführt und bestimmter gegen das Sittliche wie Metaphysische abgegrenzt wird das Wesen der Religion in der Schrift: „Anweisung zum seligen Leben“ (1806). Hier unterscheidet Fichte fünf verschiedene Weltansichten: Die niederste ist die gemein realistische und sinnliche. Die zweite ist die des gebietenden Imperativ, welche in einem ordnenden Gesetz Grund und Zweck der Erscheinungswelt erblickt (Standpunkt Kant's). Höher steht die Ansicht der wahren Sittlichkeit, nach welcher das Gesetz nicht ein blos gebietendes, sondern ein schaffendes ist, ein Lebenstrieb, welcher den von ihm Erfüllten zum Abbild und zur Offenbarung des göttlichen Wesens macht (Standpunkt Jakobi's und der klassischen Dichter). Die vierte Ansicht ist die der Religion, welche in allen Erscheinungen des Wahren und Guten das reine Leben Gottes selbst wahrnimmt und es in sich selbst als die Kraft heiligen Lebens und Liebens fühlend erlebt. Die fünfte Ansicht endlich ist die der Wissenschaft, welche den im Glauben unmittelbar empfundenen Zusammenhang des Endlichen mit dem einen göttlichen Leben auch in's Wissen erhebt und zum Gegenstand klarer Ueberzeugung macht. Mit ihr hat die Religion zwar das gemein, dass sie nicht unmittelbar thätig, sondern betrachtend ist, eine ruhige Ansicht, die im Innern des Gemüths bleibt und nicht direkt zu einem bestimmten Handeln treibt, aber sie hat vor der Wissenschaft die Eigenthümlichkeit voraus, dass sie sich auf die Betrachtung nicht beschränkt, sondern zur praktischen Thatkraft wird, zum Willen, alles und jedes Geschäft als den Willen Gottes an uns und in uns zu betreiben; sie ist mit einem Wort Liebe Gottes, in welcher der Mensch Gott als belebenden Geist in sich fühlt und seine Selbstheit an Gott hingibt. Fichte beschreibt zwar diese fromme Gottesliebe ganz ähnlich wie Spinoza als ein Versinken in Gott, Verschmelzen und Verfliessen mit ihm, so dass es eigentlich Gottes eigene Liebe zu sich ist, welche im Menschen in

Form der Empfindung zum Bewusstsein kommt. Doch bleibt auch in dieser mystischen Gotteinheit der ethische Idealismus Fichte's insofern gewahrt, als er die fromme Gottesliebe keineswegs im thatlosen Gefühl oder in ruhender Beschaulichkeit aufgehen lässt, sondern sie vielmehr als die Quelle freudiger und thätiger Menschenliebe denkt: „Das moralische Handeln entfliesst ihr so still und ruhig, wie das Licht der Sonne." Aber diese religiös begründete Liebe liebt nicht alles am Menschen ohne Unterschied, sondern sie hasst die Gemeinheit, glaubt aber an das Dasein und die Entwicklungsfähigkeit des göttlichen Keims in Jedem und wird so zur Quelle hoffnungsfroher Arbeit an der Veredlung des Menschengeschlechts. In dieser auf religiöser Empfindung beruhenden warmen und optimistischen Begeisterung für Humanität treffen also der von Kant ausgegangene Fichte und der Antikantianer Herder zuletzt doch noch völlig einmüthig zusammen, und ihnen gesellte sich Schleiermacher, je mehr er sich über die ästhetische Subjektivität der Romantik erhob, desto entschiedener als Gesinnungsgenosse bei; so standen diese drei edlen Denker an der Schwelle des Jahrhunderts als einmüthige Propheten der Wahrheit, welche das Wahrzeichen der kommenden Geschlechter werden sollte.

Fünftes Capitel.

Schelling's Naturphilosophie und Theosophie.

Im selben Jahr mit Fichte's Schrift über die Bestimmung des Menschen erschien Schelling's „System des transscendentalen Idealismus" (1800), in welchem der dort zuerst angedeutete objektive Idealismus erstmals in ein System gebracht ist. Idealismus zwar wollte auch diese Philosophie sein, denn sie stellte als Grundsatz auf, dass alles Wissen aus dem Selbstbewusstsein abgeleitet werden solle, indem das Handeln der Intelligenz zum Gegenstand einer intellektuellen Anschauung gemacht werde. Aber wie schon Fichte vom endlichen Ich das absolute unterschieden und jenes als die getheilte Erscheinung des einen göttlichen Lebens gedacht hatte, so war für Schelling die Intelligenz, aus deren Handeln die Welt zu erklären sei, nicht blos die menschliche, sondern die absolute, und ihr Handeln nicht blos ein Erzeugen von idealen Vorstellungen, sondern ein Schaffen der realen Welt der Natur und Geschichte. Aber weil doch andererseits diese göttliche Intelligenz von der des menschlichen Ich nicht geschieden zu denken ist, sondern sich zu ihr wie das Ganze zum Theil oder wie das Urbild zum Abbild verhält, so liessen sich nach Schelling die Bewusstseinsfunktionen, durch welche unsere ideale Welt entsteht, als die Abbilder und Sinnbilder der Kräfte und Gesetze betrachten, auf welchen der Werdeprozess der realen Welt beruht. Ist die Natur der sichtbare Geist und der Geist die unsichtbare Natur, so schien es nicht unmöglich, durch dieselbe Anschauung des im Setzen und Begrenzen thätigen Ich, durch welche die Fichte'sche Wissenschaftslehre die Genesis der Bewusstseinswelt erklärt hatte, zugleich die Genesis der realen Welt, der Natur ausser uns zu erklären. Eben dieses ist die Aufgabe, welche das System des transscendentalen Idealismus im ersten Theil zu lösen suchte: mit der Methode der Fichte'schen Bewusstseinsdeduktion stellte es eine Naturphilosophie auf, in welcher das Werden der Natur in aufsteigendem Stufengang von den elementaren Kräften der Materie bis zur Hervorbringung des organischen, des thierischen und des bewussten Lebens verfolgt wurde. Hieran schliesst sich im zweiten Theil die praktische Philosophie, welche das Handeln der menschlichen Freiheit in der Geschichte zum Gegenstand der Betrachtung macht. In diesem Handeln der einzelnen freien Subjekte herrscht aber eine unbewusste Gesetzmässigkeit oder Nothwendigkeit, durch welche aus dem Spiel der Willkür der Einzelnen eine von ihnen nicht beabsichtigte harmonische Ordnung als Endziel hervorgebracht wird. Dies setzt voraus, dass allem freien Handeln etwas Gemeinschaftliches zu Grunde liegt, durch welches die zweckmässige Entwicklung des Ganzen geleitet wird. Eine solche Synthesis oder prästabilirte Harmonie des Subjektiven und Objektiven, der bewussten Freiheit und bewusstlosen Nothwendigkeit muss in einem Höheren über beiden begründet sein, welches nur die „absolute Identität" beider sein kann. Es ist das „ewig Unbewusste", welches zwar die Wurzel aller Intelligenzen und der Grund aller Gesetzmässigkeit in ihrer Freiheit ist, welches aber als das absolut Einfache nie Objekt des Wissens, sondern nur des Glaubens sein kann. Es kommt an keiner Stelle der Geschichte zur sichtbaren Erscheinung, aber es offenbart sich fortwährend durch den ganzen Verlauf der Geschichte. Gibt es aber nicht auch eine unmittelbare Anschauung dieser Harmonie von Freiem und Nothwendigem? Allerdings, antwortet Schelling im Anschluss an Kant's Kritik der Urtheilskraft, nämlich in der Kunst. Im künstlerischen Schaffen fällt die bewusste und bewusstlose Thätigkeit so zusammen, dass das Kunstprodukt, obgleich mit Freiheit erzeugt, den Eindruck der Naturnothwendigkeit macht. Die unendliche Harmonie, welche im geschicht-

lichen Handeln in endlosem Prozess angestrebt wird, ist in der Schönheit des Kunstwerks endliche Erscheinung geworden. Im ästhetischen Anschauen reflektirt sich in objektiver Weise die aller Bewusstseinstrennung zu Grunde liegende ursprüngliche Identität des Bewusstlosen und Bewussten, der Natur und der Freiheit.

War hiermit einmal die absolute Identität als die höhere Einheit und der gemeinsame Grund über Ich und Natur hinausgestellt, so war es von da ein kleiner Schritt bis zur Aufstellung des neuen „Identitätssystems", in welchem nicht mehr, wie in der Transscendentalphilosophie das Selbstbewusstsein zum Ausgangspunkt gemacht wird, sondern jenes ihm vorausliegende Absolute. Auch in der Form der Darstellung trat damit Schelling vom Kriticismus zum Dogmatismus, von Fichte zu Spinoza hinüber. Wie dieser in der Ethik die Definition der Substanz ohne alle Ableitung derselben einfach an die Spitze stellt, um von ihr aus zu deduciren, so geht Schelling jetzt aus von dem Satz, die absolute Vernunft sei die Indifferenz des Subjektiven und Objektiven. In ihr sind alle Gegensätze aufgehoben, sie ist die Welt als die ewige und sich selbst gleiche Einheit alles Realen und Idealen. Daher kann das Absolute nicht durch Reflexion, durch analytisches oder synthetisches Denken ergriffen werden, sondern nur durch die „intellektuelle Anschauung", welche als Abbild des Absoluten ebenfalls Einheit des Idealen und Realen ist. Mittelst dieser Methode, welche er für die allein wahrhaft philosophische erklärt, versucht nun Schelling eine Ableitung des getheilten Seins aus der Einheit der absoluten Identität. Dass dieser Versuch nicht glücken konnte, ist selbstverständlich; wenn es überhaupt im Bereich unserer Erkenntnissfähigkeit liegen würde (was von vornherein zu verneinen ist), die Welt genetisch aus dem Absoluten abzuleiten, so könnte dieses jedenfalls am allerwenigsten gelingen unter Voraussetzung dieses leersten Begriffs des Absoluten als der einfachen Indifferenz aller Gegensätze; wie aus dieser die Fülle der realen Welt erklärt werden sollte, ist ganz undenkbar. Schelling selbst hat das bald nachher gefühlt und eben dadurch sich zu der theosophischen Umbildung seines Identitätssystems bewegen lassen, womit freilich nur ein Fehler mit einem andern vertauscht oder vielmehr an die Stelle philosophischen Denkens mythologische Dichtung gesetzt war. Ehe wir Schelling auf diesem weiteren Schritt begleiten, haben wir zuerst einen Blick auf seine Religionstheorie zu werfen, wie sie sich auf dem nüchterneren Standpunkt der Identitätsphilosophie gestaltet hatte.

In der Schrift: „Methode des akademischen Studiums" (1803) kommt Schelling auf die Religion zu sprechen, und zwar be-

trachtet er sie nicht, mit Schleiermacher, vom subjektiven, psychologischen, sondern vom objektiven, geschichtlichen Standpunkt aus. Er stellt nach der damals allgemein üblichen Geschichtsphilosophie an den Anfang der Geschichte ein goldenes Zeitalter der Unschuld, der Einheit des Menschen mit der Natur. Darauf folgte durch einen allgemeinen Sündenfall die Epoche der Entzweiung von Geist und Natur, des peinlichen Bewusstseins der Unseligkeit und Schuld. Die Versöhnung dieses Zwiespalts im Glauben an die Vorsehung brach an mit dem Christenthum, dessen Centralidee ebendarum der Mensch gewordene Gott ist, nämlich in dem Sinn, dass „der ewige aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christus, die Welt der Endlichkeit schliesst und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet". Die Menschwerdung Gottes darf also nicht als ein einzelnes Ereigniss in der Zeit angesehen werden; so hätte sie keinen Sinn, da Gott ausser aller Zeit ist; sondern sie ist eine Menschwerdung von Ewigkeit, die in Christus zwar ihren Gipfel und damit wieder den Anfang ihrer vollen Realisirung hat, die aber die volle geschichtliche Begreiflichkeit der Entstehung des Christenthums und der geschichtlichen Person Jesu keineswegs ausschliesst. So will Schelling überhaupt zwischen der Idee des Christenthums, welche nur aus dem Ganzen seiner Geschichte zu erkennen sei, und seiner ersten Erscheinung, wie sie in den biblischen Schriften bezeugt ist, auf's Bestimmteste unterschieden und ebendarum die historische Erklärung dieser Schriften frei gegeben wissen; da die christliche Idee nicht von dieser Einzelheit abhängig, sondern allgemein und absolut ist, so kann es, wie Schelling sagt, an ihrer Wahrheit nichts ändern, ob man die biblischen Bücher für echt oder unecht halte, ob ihre Erzählungen wirkliche Fakta oder jüdische Mythen seien, ja ob ihr Inhalt selbst der Idee des Christenthums angemessen sei oder nicht; hätte man nicht immer das Christenthum für eine blos zeitliche Erscheinung gehalten, so würden wir in der historischen Würdigung der für seine Anfänge freilich wichtigen Urkunden schon viel weiter gelangt sein. Nicht in der Repristination dieser anfänglichen Formen könne die Aufgabe der Gegenwart bestehen, wie die Aufklärung meine, sondern darin, dass die ewige Idee aus ihrer bisherigen Hülle befreit für sich heraustrete und der ideale Kern sich neue Formen aus dem Geist der Gegenwart bilde, worauf auch die jetzigen Beziehungen der Philosophie und Poesie zur Religion schon hinweisen.

— In dieser Unterscheidung von bleibender Idee und vergänglicher Hülle am Christenthum und in der Forderung der freien Entwicklung jener aus dieser stimmt zwar Schelling mit Lessing und Herder, Kant Fichte und Schleiermacher ganz überein; aber während jene die Idee des Christenthums in der sittlichen oder religiösen Humanität gefunden hatten, suchte Schelling dieselbe in einer spekulativen Theorie über das Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen und lenkte damit in die verhängnissvolle Bahn der intellektualistischen Religionstheorie ein, welche von Hegel dann fortgesetzt wurde. Es hängt damit zusammen, dass Schelling die Bedeutung des Geschichtlichen, besonders der biblischen Anfänge und Zeugnisse, im Christenthum in einer Weise unterschätzte, bei welcher der Zusammenhang mit dem kirchlichen Christenthum kaum festzuhalten war. Gegen einen ähnlichen Fehler Kant's hatte schon Herder mit richtigem Takt protestirt und wir werden später sehen, dass eben diesem Bestreben, Idee und Geschichte wieder enger zu verknüpfen, die Schleiermacher'sche Theologie ihren Vorzug vor der idealistischen Religionsphilosophie und ihre tiefergehende Wirkung auf das kirchliche Bewusstsein verdankte.

Die Frage, wie das Endliche aus dem Absoluten zu erklären sei, hat Schelling seit der Aufstellung seines Identitätssystems (1801) nicht mehr losgelassen. Das Bewusstsein, dass die Lösung derselben ihm nicht gelungen sei, verräth sich schon in der Schrift über „Philosophie und Religion“ (1804), sofern hier die Entstehung der Welt aus Gott mittelst des platonischen Mythus vom Abfall der Ideen oder Seelen von der göttlichen Einheit erklärt wird. Dass diese Erklärung keine ist, leuchtet ein; denn die Möglichkeit eines Abfalls setzt ja schon das Sein des Endlichen voraus. Wie es zu einem solchen kommen könne, blieb undenkbar, so lange an dem bisherigen Begriff des Absoluten als schlechthin einfacher Identität festgehalten wurde. Die Aenderung dieses Begriffs war also schon durch innere Gründe gefordert, zur Reife gebracht aber wurde sie durch Schelling's Studium der Theosophie Jakob Böhme's, zu deren Grundgedanken eben dies gehörte, dass Gott nicht einfache, sondern lebendige, die Unterschiede in sich habende Einheit sei. Von diesem neuen Standpunkt aus schrieb Schelling die Schrift: „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ (1809). Die Indifferenz der Gegensätze, so lehrt er jetzt, ist noch nicht Gottes wirkliches Sein, sondern nur dessen Urgrund oder „Ungrund“, wie er mit Böhme sagt. Diese Einheit geht aber in Gott selbst auseinander in den Gegensatz von Natur und Intelligenz, welche erst zusammen das wirkliche Leben Gottes ausmachen. Und zwar geht die Natur auch in

Gott, wie in uns, der Intelligenz voran als ihr Grund, ohne welchen in Gott sowenig wie in uns Persönlichkeit zu denken wäre, da diese auf der Verbindung eines Selbständigen mit einem unabhängigen Grunde beruht. Diese Natur in Gott ist noch blos dunkler, verstandloser Trieb. Aus ihm erklärt sich der nie im Verstand sich auflösen lassende Rest der Realität, das Regellose, das aller Weltordnung als nie ganz überwundenes Chaos zu Grunde liegt. Aus der Sehnsucht dieses dunklen Grundes geht der Verstand hervor, der nun mit dem Trieb der Natur zusammen freischaffender allmächtiger Wille wird und die Kräfte des Chaos ordnet. Weil aber dabei der blinde Wille des Grundes fortwährend reagirt und nur schrittweise dem Verstande nachgibt, so kann die Erhebung der Natur zum Geiste nur allmälig in den verschiedenen Stufen der Naturwelt erfolgen. Alle Wesen haben, sofern sie aus dem dunklen Grund in Gott stammen, den Eigenwillen an sich, sofern aber zugleich aus dem Verstande Gottes, den Universalwillen. Aus der Steigerung und Entzweiung dieser beiden Kräfte im Menschen entsteht das Böse, welches also seiner Potenz nach zwar aus dem Grunde in Gott stammt, seiner Wirklichkeit nach aber aus der eigenen That des Menschen, der sich durch eine zeitlose That seiner Selbstbestimmung vom Universalwillen losreisst und ebendamit sich zugleich seinen individuellen Charakter bestimmt, der in seinem Zeitleben zur Erscheinung kommt. Um den Kampf dieser beiden Prinzipien dreht sich die Weltgeschichte. Nach dem anfänglichen Zeitalter der natürlichen Unschuld kommt im heidnischen Zeitalter der Wille des Grundes oder der natürliche Eigenwille zur Herrschaft, bis das göttliche Licht oder das Wort des göttlichen Verstandes in einem persönlichen Mittler zur Wiederherstellung des Zusammenhangs der Schöpfung mit Gott erscheint. Darauf erhebt sich zwar der Kampf des göttlichen und dämonischen Reichs zu seinem Höhepunkte, aber in diesem Kampfe zerfällt die sinnliche Herrlichkeit der alten Welt und auf dem Boden der neuen Welt offenbart sich Gott als der siegreiche Geist des Guten. Das Ziel der Geschichte ist die Versöhnung des natürlichen Eigenwillens und des Universalwillens in der Liebe, welche die höhere Einheit beider ist, und mit welcher erst Gott in Wirklichkeit Alles in Allem geworden sein wird.

So wenig es sich verkennen lässt, dass in dieser Theosophie tiefsinnige Ideen liegen, welche auf theologische und philosophische Denker (Baader, Martensen, Rothe, Schopenhauer) Einfluss übten, so wenig ist doch auch zu leugnen, dass diese Ideen stark mit mythologischer Dichtung versetzt sind, welche weder dem philosophischen Denken noch dem religiösen Bewusstsein genugthut. Dieses wird

sich durch die Vorstellung eines Hervorgehens der göttlichen Intelligenz aus dunklem Naturgrund und blindem Trieb an heidnische Theogonie erinnert fühlen, durch welche die geistige und sittliche Reinheit des christlichen Gottesbewusstseins getrübt würde. Dieser Fehler ist auch in der letzten Form der Schelling'schen Philosophie sachlich nicht gebessert worden, obgleich der Philosoph hier sehr geflissentlich sich an die Terminologie der kirchlichen Dogmatik angeschlossen hat. Da indess die „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung“ erst nach dem Tode Schellings um die Mitte unseres Jahrhunderts veröffentlicht wurde und auf die Entwicklung der Theologie keinerlei Einfluss geübt hat, so gehört ihre Darstellung nicht in unsere Aufgabe.

Sechstes Capitel.

Hegel's logisch-evolutionistischer Idealismus.

Hegel ist von dem früheren Standpunkt Schellings ausgegangen. Er war mit diesem, seinem Landsmann und Studiengenossen, darüber einverstanden, dass der Gegenstand der Philosophie nicht blos die Erscheinungen und nicht blos das Bewusstsein des Ich seien, sondern das Absolute, welches in der Welt der Natur und Geschichte die Fülle seines Inhalts entfalte. Aber Hegel dachte das Absolute nicht als Indifferenz von Natur und Geist, sondern als den Geist selbst, welcher der Natur ebenso vorauszusetzen sei als der ansich vernünftige Grund derselben, wie er aus ihr hervorgehe als der für sich seiende Geist des selbstbewussten Subjekts. Hatte Spinoza das Absolute als Substanz, Fichte als Ich oder Subjekt gedacht, Schelling aber diese Gegensätze in der neutralen Indifferenz verwischt, so war Hegel zwar mit Schelling einverstanden über die Aufhebung der Gegensätze in der höheren Einheit des Absoluten, aber diese sollte nicht so unvermittelt, wie aus der Pistole geschossen, hingestellt werden, sondern es gelte zu zeigen, wie die Substanz oder die ansich seiende Vernunft zum Subjekt werde, indem sie ihr Anderes, die Natur, aus sich entlasse und durch diese vermittelt sich als Subjekt, als selbstbewussten Geist hervorbringe. Aus der ruhenden Indifferenz, welche die Gegensätze ausschliesst, wird also bei Hegel die Selbstentwicklung des Geistes durch seinen Gegensatz hindurch zu der den Gegensatz in sich sowohl aufhebenden als bewahrenden Einheit. Mit dieser inhaltlichen Aenderung geht Hand in Hand eine andere Methode. Hegel war zwar auch darin mit Schelling einverstanden, dass die Reflexionsphilosophie, welche vom Gegensatz des Denkens und Seins ausgieng und daher nie das Sein selbst zu erfassen vermochte, sondern durchaus in den Gegensätzen von Endlichem und Unendlichem, Erscheinung und Wesen, Welt und Gott etc. hängen blieb, ungenügend sei. Aber er war ebensowenig einverstanden mit der „intellektuellen Anschauung“, welche Schelling als die einzige philosophische Methode an die Stelle der verständigen Reflexion setzen wollte. Diese intellektuelle Anschauung, die eigentlich ein ästhetisches, mit der religiösen Anschauung des Universums bei Schleiermacher am nächsten verwandtes Verhalten ist, kann nach Hegel nicht Philosophie begründen, welche es mit Begriffen zu thun hat, also Sache des Denkens sein muss. Nur aber soll dieses Denken kein abstraktes, die Gegensätze in ihrer spröden Ausschliesslichkeit fixirendes, sondern ein konkretes, die Gegensätze auflösendes, die Begriffe in ihrer Bewegung durch den Gegensatz hindurch verfolgendes sein. Ist das Denken nach der Identitätsphilosophie mit dem Sein eins und besteht das Wesen des absoluten Geistes in lebendiger Entwicklung, so muss nach Hegel auch die philosophische Denkweise in der dialektischen Entwicklung der Begriffe bestehen; in der dialektischen Methode hat also der Philosoph die Selbstentwicklung der absoluten Vernunft nachzubilden, oder genauer, er verhält sich dabei nur als der Zuschauer, welcher die objektive Selbstbewegung des reinen Denkens, die Selbstentwicklung der absoluten Idee durch den Werdeprozess der Welt hindurch, beobachtet. Alle Willkür des blosen subjektiven Raisonnements ist damit ausgeschlossen; es ist die logische Nothwendigkeit der absoluten Vernunft in ihrer Entfaltung zur Wirklichkeit, welche im Denken des Philosophen sich reproducirt. Darin besteht nach Hegel das eigentlich allein „vernünftige“ Denken, welches die trennende Verstandesreflexion und die verbindende Anschauung in sich aufnimmt, um die unmittelbare Einheit der einen durch die Gegensätze der andern hindurch zur vermittelten Einheit des „konkreten Begriffs“ zu erheben. Hegel ergänzte und korrigirte also die intuitive Weise Schelling's mit der dialektischen Reflexion Fichte's; aus der Wissenschaftslehre entnahm er das Grundschema seiner Dialektik: die Bewegung des Denkens durch Thesis, Antithesis und Synthesis; aber was bei Fichte nur die Bewegung des subjektiven Bewusstseins zur Bildung seiner idealen Welt war, das wurde bei Hegel die Bewegung des absoluten Denkens, dessen Selbstentwicklung zur Welt des Wirklichen in der Bewegung des dialektischen Denkens des Philosophen zur Bildung seines Systems sich nachbildet. Auch hier ist, wie bei

Fichte, die Welt nichts anderes als das Produkt der Entwicklung des logischen Denkens; aber nicht, wie dort, des Denkens des Ich, sondern des absoluten Geistes: es ist nicht subjektiver, sondern absoluter logischer Idealismus. Im Unterschied aber von Schelling, wo das Absolute die ruhende Identität und die Methode der philosophischen Erkenntniss die Anschauung war, ist Hegel's logischer Idealismus zugleich Evolutionismus in dem doppelten Sinn: das Wirkliche ist die Entwicklung der absoluten Vernunft durch Natur und Geschichte hindurch, und die Philosophie ist die Nachbildung dieser Entwicklung in der dialektischen Bewegung der Begriffe.

Die Hegel'sche Philosophie ist die konsequenteste und reichste Durchführung des Idealismus, der ausgegangen war von dem Ergebniss der Kant'schen Vernunftkritik, dass unser Verstand der Gesetzgeber der Natur sei. Es ist begreiflich, dass diese Philosophie einen ungeheuren Eindruck auf ihre Zeit machte, dass man das lösende Wort aller Räthsel in ihr zu haben meinte. Sie gab dem denkenden Geiste die stolze Genugthuung, die Welt durch und durch zu begreifen, alles Wirkliche in Natur und Geschichte in das Netzwerk seiner Begriffe einzuordnen und alle Gesetze des Geschehens in seinem dialektischen Gesetz des Denkens apriori zu konstruiren. Und sie gab dem praktischen Geist die beruhigende Gewissheit, dass seine erhabensten Ideen nicht blos subjektive Postulate und Imperative von nie zu erreichender Wirklichkeit seien, sondern die ewigen Zweckgedanken der Vernunft, welche als die weltbeherrschende Macht sich in der Wirklichkeit durchsetzt, schon bisher sich selbst unfehlbar verwirklicht hat und ferner verwirklichen wird. In dem Satz, dass das Vernünftige wirklich und das Wirkliche vernünftig sei, drückte sich ein so optimistischer Glaube an die Vernunft in der Weltregierung aus, wie in keiner anderen philosophischen Weltanschauung seit Leibnitz. In diesem Optimismus fand ein kampfesmüdes Geschlecht die erwünschte Versöhnung des hochgespannten, aber mit der Wirklichkeit zerfallenen Idealismus des 18. Jahrhunderts mit den realen Mächten der Geschichte, deren gewaltige Thatsächlichkeit den idealen Schwärmern sich eben jetzt durch die grossen Erlebnisse der Zeit in Erinnerung gebracht und Achtung erzwungen hatte. War die Vernunft überall der tiefste Grund und das leitende Gesetz des Wirklichen, so brauchte man sie nicht mehr mit Kant in einem goldenen Zeitalter der Zukunft, einem ewigen Frieden, der nie kommen wollte, in einem vollkommenen Zustand der staatsbürgerlichen Verfassung, der erst zu erfinden wäre, zu suchen; ebensowenig wie in einem goldenen Zeitalter der Vergangenheit, einem glückseligen Naturzustand, von welchem Rousseau und zum Theil auch Herder geschwärmt hatte. Von allen solchen Jenseitigkeiten und Ueberschwänglichkeiten, an welche sich hoffend oder trauernd der von der geschichtlichen Welt abgewandte Blick einer schwärmerischen Zeit geheftet hatte, rief Hegel seine Zeitgenossen zurück auf den festen Boden des geschichtlichen Menschenlebens und zeigte ihnen, wie hier dem liebenden Auge sich ungeahnte Schätze vernünftiger Ideen, treibender und wirkender Ideale aufthun, in welchen zu jeder Zeit und in jedem Volk die weltregierende Vernunft ihre erhabenen Zwecke, den Menschen selbst halb unbewusst, durchzusetzen gewusst habe, so freilich, dass der jeweils erreichte Zweck sich alsbald wieder als noch unvollkommene Stufe der Entwicklung erweisen und als Mittel einem noch höheren Zweck unterordnen musste. Wie viel tiefer lernte man jetzt die Geschichte verstehen! wie viel gerechter lernte man ihre mannigfachen Erscheinungen beurtheilen! In der That hat keine andere Disciplin Hegel so viel zu verdanken, wie die Geschichtsschreibung; was bei Hegel selbst und seinen unmittelbaren Schülern von willkürlichen Konstruktionen der Einzelheiten aus dem philosophischen Begriff mituntergelaufen war, das ist bei den strengeren Geschichtsforschern selbstverständlich beseitigt worden; aber geblieben ist die tiefere Anschauung des geschichtlichen Lebens überhaupt als einer gesetzmässigen, von Ideen beherrschten und nothwendige Gesammtzwecke anstrebenden Entwicklung des Gemeingeistes der Völker und Zeitalter; geblieben ist der tiefere Blick durch das verworrene Spiel der Erscheinungen hindurch in den Kern der Dinge und Menschen, in die beherrschenden Gedanken, welche als Leitmotive auch der scheinbaren Disharmonie individueller Leidenschaften zu Grunde liegen; geblieben ist das unbefangene Verständniss für die Nothwendigkeit auch der Gegensätze und Kämpfe, der Irrthümer und Leidenschaften der Menschen, weil eben der Streit der Vater aller Dinge ist, wie Hegel mit Heraklit sagt, und nur durch den Widerstreit theilweiser Rechte und einseitiger Wahrheiten hindurch die ganze Wahrheit der Idee sich allmälig zum Dasein hindurchzuringen vermag; geblieben ist endlich die verständnissvolle Achtung vor den heroischen Gestalten der Geschichte, in welchen der Genius eines Volkes und einer Zeit sich verkörpert hat, welche als Werkzeuge einer höheren Macht den Gedanken, der in Aller Seelen schlummerte, geweckt, zum klaren Ausdruck gebracht und durch gewaltige That in's Leben gerufen haben. Weder ein Leopold Ranke noch ein Thomas Carlyle noch ein Ferdinand Christian Baur wären denkbar ohne die Hegel'sche Geschichtsphilosophie.

Von dieser geistvollen Geschichtsbetrachtung hat denn insbesondere auch die religions- und kirchengeschichtliche Forschung die grösste Förderung erfahren. Sie hat von Hegel gelernt, in der Geschichte der Religion eine gesetzmässige Entwicklung der göttlichen Offenbarung im menschlichen Gottesbewusstsein zu erkennen, eine Entwicklung, in welcher kein Punkt ganz ohne Wahrheit, keiner aber auch die ganze reine Wahrheit ist, sondern in stufenweisem Fortschritt die göttliche Wahrheit sich dem menschlichen Bewusstsein zwar immer reiner, doch immer auch noch unter der Hülle unvollkommener Vorstellungen und Sinnbilder mittheilt. Die positiven Religionen sind hiernach weder Erfindungen menschlicher Willkür und Klugheit noch auch Ausdruck der zufälligen Gefühle einzelner frommen Seelen, sondern sie sind nothwendige Erzeugnisse des eigenthümlichen Gemeingeistes der Völker, ebensogut wie Recht und Sitte, Kunst und Wissenschaft derselben, und sie sind daher auch nur im inneren Zusammenhang mit der allgemeinen Culturgeschichte der menschlichen Gesellschaft richtig zu verstehen. Das Christenthum macht zwar insofern eine Ausnahme, als in ihm nicht blos der Geist eines einzelnen Volks, sondern der Menschheit überhaupt seines wesentlichen Verhältnisses zu Gott inne wird, es ist „die absolute Religion" der offenbaren Wahrheit, die freilich auch hier doch immer wieder in die Hülle von Vorstellungen gekleidet ist, welche der Idee mehr oder weniger unangemessen sind. Ist so die ganze vorchristliche und christliche Religionsgeschichte als ein Entwicklungsprozess des religiösen Geistes begriffen, welcher göttliche Vernunft zu seinem Grund und menschliche Vernunft, d. h. das Bewusstsein von unserem wahren Verhältniss zu Gott, zu seinem Ziel hat, so ist damit jener Gegensatz von geschichtslosem Vernunftglauben und unvernünftigem Geschichtsglauben, welcher den Streitpunkt zwischen der Aufklärung und ihren Gegnern gebildet hatte, als falsche Abstraktion erkannt, an deren Stelle der vernünftige Geschichtsglaube und der geschichtliche Vernunftglaube zu treten hat. So zielt auch die Religionsphilosophie Hegel's, wie seine Rechts- und Geschichtsphilosophie, darauf hin, das Recht des persönlichen Selbstbewusstseins auf vernünftiges Denken mit dem Recht der geschichtlich gewordenen und in der Gesellschaft geltenden Autoritäten zu versöhnen, die subjektive mit der objektiven Vernunft, die Freiheit der Persönlichkeit mit der Pietät gegen die socialen Mächte der Geschichte zu vermitteln.

Aber neben den Lichtseiten dürfen wir freilich auch die Schattenseiten des logischen Idealismus Hegel's nicht übersehen. Dass alles Wirkliche vernünftig sei, das war doch ein so einseitiger Optimismus,

dass er den Rückschlag des Schopenhauer'schen Pessimismus nothwendig hervorrufen musste. Dass ein solcher Optimismus zu trägem Konservatismus, zum Geltenlassen des Bestehenden, eben nur weil es wirklich besteht, führen konnte, dass er zwar gegen alle anderen geschichtlichen Erscheinungen billig und duldsam war, aber nur nicht gegen die Aufklärung und ihre verständige Kritik des Ueberlieferten, dass der Eifer gegen abstrakten Subjektivismus zur Rehabilitation jedes, auch des unvernünftigsten Autoritätsglaubens dienen konnte, das war eine so naheliegende Konsequenz, dass sie, wenn auch von Hegel selbst nicht beabsichtigt, doch in seiner Schule sich begreiflicher Weise alsbald geltend machte und die romantische Verwirrung der Geister noch in fataler Weise fortsetzte und steigerte. Doch auch abgesehen von diesen praktischen Konsequenzen, wie steht es denn mit der Grundlage dieses absoluten logischen Idealismus? Ist denn der Satz haltbar, dass Denken und Sein eins, die ganze Welt nur die Selbstbewegung des reinen Denkens sei? Der Satz, mit welchem Hegel den Uebergang von der Region des reinen Denkens, der Logik, zur realen Welt machte, dass nämlich die Idee sichselbst entäussere, die Natur als ihr Anderes aus sich entlasse, ist doch eigentlich eine nichts erklärende Phrase, gegen welche Schelling mit vollem Recht bemerkte, dass es unmöglich sei, das Reale aus dem blosen Begriff abzuleiten. Ist aber jener Satz unhaltbar, so ist damit überhaupt dem logischen Idealismus der Boden entzogen, so ist es unmöglich, die reale Entwicklung der Welt mit der logischen Entwicklung der Begriffe zu identificiren, so ist die dialektische Methode, welche eben auf dieser Identifikation beruhte, verfehlt, so ist das ganze System, welches mit dieser Methode steht und fällt, hinfällig, so ist eine Korrektur des Idealismus von seiner Grundlage aus unvermeidlich. Insoweit war der Rückschlag des nachhegelschen Empirismus wohl berechtigt, vorausgesetzt, dass derselbe seinerseits nicht wieder bis zur Verleugnung alles Idealen in der Erkenntniss und Weltanschauung fortschreitet und damit die unveräusserlichen Errungenschaften des Kant'schen Kriticismus preisgibt.

Der einseitig logische Charakter der Hegel'schen Philosophie, ihre Auflösung alles Lebendigen in Begriffsverhältnisse und Denkbewegungen, begründet auch die Schwäche seiner Religionstheorie: ihren intellektualistischen Charakter, die einseitige Betonung der religiösen Vorstellung und die Verkennung der Thatsache, dass die Religion wesentlich Sache des Herzens ist. Nach Hegel hat die Religion denselben Inhalt wie die Philosophie, aber nicht, wie diese, in der Form des Begriffs, sondern in der Form der Vorstellung, in

welcher die Wahrheit für Alle ist; sie ist also gewissermassen eine exoterische Philosophie für die Gemeinde, während die Philosophie das esoterische Wissen von der Wahrheit der Religion ist. Der gemeinsame Inhalt beider ist „das Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist", was zugleich „ein Wissen des absoluten Geistes von sich im endlichen Geist", eine Selbstmittheilung oder Offenbarung des göttlichen Geistes im menschlichen voraussetzt. Dieses Wissen des Menschen von dem sich in ihm offenbarenden Gott ist aber nicht mit einemmal fertig, sondern vollzieht sich in einer allmäligen Erhebung des Bewusstseins von der Nichtigkeit und Unfreiheit des natürlichen Daseins zur Wahrheit und Freiheit des mit Gott einigen Geistes. Eben in diesem nothwendigen Gang des Sichbefreiens von der Naturgebundenheit, des Zusichselbstkommens und seiner göttlichen Wesenheit Innewerdens liegt der Beweis, dass die Religion etwas Wahrhaftes und dem Menschen Wesentliches ist. In der Beschreibung dieses religiösen Bewusstseinsprozesses unterscheidet nun Hegel drei Stufen: Gefühl, Vorstellung und Gedanke. Das Gefühl bezeichnet er als die unmittelbare Form, in welcher ein Inhalt im Bewusstsein als der unsere gesetzt ist, und er bestreitet keineswegs, dass auch der wahre Inhalt der Religion, um unser persönliches Eigenthum zu werden, im Gefühl sein müsse, oder besser im Herzen als der stetigen Weise unseres Fühlens und Wollens. Nur aber dürfe diese unmittelbare Form des Gefühls nicht für das ganze Wesen und für den unterscheidenden Vorzug der Religion gehalten werden. Denn diese Form kann den verschiedensten Inhalt haben, das Niederträchtigste wie das Höchste, das Wahrste wie das Nichtigste; „Gott hat, wenn er im Gefühl ist, nichts vor dem Schlechtesten voraus, sondern es sprosst die königlichste Blume auf demselben Boden neben dem wucherndsten Unkraut." Das Gefühl, meint Hegel sogar, sei die noch nicht specifisch menschliche, sondern dem Menschen mit dem Thiere gemeinsame sinnliche Bewusstseinsform; in ihm mache sich nur die partikuläre Subjektivität mit ihrem eitlen Eigensinn geltend, die nur den Genuss ihrer selbst wolle, statt sichselbst zu vergessen und im objektiven Denken und Handeln zu leben. Darum sei das Gefühl, ob auch nothwendig die erste, doch nur eine zu überwindende, in Vorstellung und Gedanken aufzuhebende Bewusstseinsstufe. — Es ist klar, dass bei dieser Beurtheilung des Gefühls eine falsche Psychologie zu Grunde liegt, welche mit dem prinzipiellen Fehler des logischen Idealismus zusammenhängt: statt die emotionale und die rationale Seite unseres Geistes in ihrer Koordination und Wechselwirkung zu begreifen, wird die erstere zur untergeordneten

Vorstufe der letzteren gemacht, was aller Erfahrung offenbar widerspricht und für die Beurtheilung der religiösen Erfahrung besonders fatal werden musste.

In der Vorstellung oder inneren Anschauung macht sich, nach Hegel's weiterer Beschreibung des religiösen Prozesses, das Bewusstsein den Inhalt, mit welchem es im Gefühl unmittelbar eins war, zu einem vom Subjekt unterschiedenen Gegenstand. Die Vorstellung hat sinnliche Formen, die aus der unmittelbaren Anschauung entnommen sind, in welchen aber ein geistiger Gehalt, eine vernünftige Bedeutung ausgedrückt ist, sie ist also die Wahrheit unter sinnlicher, bildlicher Hülle. Sie setzt das zeit- und raumlose Wesen des Geistes in ein Nach- und Nebeneinander einzelner Ereignisse (z. B. der heiligen Geschichte) oder in eine Mehrheit widersprechender Bestimmungen (z. B. Freiheit und Abhängigkeit des Menschen), deren jede für sich als zufällig, irrationell erscheint, da sie nur in ihrer Einheit als Momente des einen Geistes als wahr zu erkennen wären. Darum ist die Vorstellung die noch unangemessene Form der Wahrheit, welche durchs begriffliche Denken aufzuheben ist. Aber auch am Denken wieder unterscheidet Hegel die Verstandesreflexion vom wahrhaft vernünftigen oder spekulativen Denken. Erstere fixiert die Gegensätze des Unendlichen und Endlichen, der Natur und des Geistes und dgl. und kann nicht zu ihrer Verbindung gelangen. Damit wird aber das Unendliche, indem es jenseits des Endlichen gesetzt wird, selbst wieder zu einem Begrenzten, also Endlichen gemacht, und das Ich, indem es sich als diese Thätigkeit des Begrenzens weiss, erscheint zugleich als das Unendliche: Die Gegensätze schlagen in einander um, das demüthige Endlichkeitsbewusstsein wird zur hochmüthigen Selbstvergötterung (vgl. Feuerbachs Anthropologismus.) Aber die Religion fordert einen solchen Standpunkt, in welchem das Ich ebenso negirt wird nach seiner selbstischen Besonderheit, wie zugleich nach seinem wahren Selbst in Gott erhalten. Von dieser Art ist das spekulative Denken, welches das Endliche als Moment des göttlichen Lebens und das Unendliche als die lebendige Bewegung der Selbstverendlichung und der Wiederaufhebung des Endlichen in sich begreift. Dabei erscheint zwar der absolute selbstbewusste Geist für unsere vom Endlichen ausgehende Betrachtung als das durch die Natur und den endlichen Geist vermittelte Resultat, in Wahrheit aber ist er das Erste, der vorauszusetzende Grund der endlichen Welt. Er ist die Einheit des Natürlichen und Geistigen, aber nicht so, dass beides mit gleicher Würde in dieser Einheit ist, sondern so, dass die Einheit der Geist ist, kein Drittes, worin beide

neutralisirt würden. Er ist einmal (als endlicher) die eine Seite des Gegensatzes, das andremal (als absoluter) das was über die andere Seite übergreift und so die Einheit beider, der Natur und des endlichen Geistes ist. Hiermit ist der Unterschied zwischen der spekulativen Gottesidee Hegels und dem Schelling'schen Absoluten als Identität von Geist und Natur klar angegeben: Dieses ist die neutrale Einheit, in welcher beide Seiten des Gegensatzes gleichmässig aufgehoben sind; Hegel's Absolutes ist das geistige Prinzip, welches den Gegensatz setzt und beherrscht, und zwar nicht so, dass es sich zu beiden gleichmässig verhielte, sondern so, dass es die Natur als das Andere seiner selbst zum Mittel macht für den Zweck des Geistes, in welchem es sich reproducirt. Es wird nicht zu leugnen sein, dass diese Gottesidee der theistischen mindestens näher steht, als dem, was man gewöhnlich unter „Pantheismus" zu verstehen pflegt. Insofern konnte Hegel immerhin mit einigem Recht behaupten, dass zwischen seiner Philosophie und der christlichen Dogmatik kein sachlicher Widerspruch bestehe; wenn auch freilich nicht zu bezweifeln ist, dass er die Differenzen allzu optimistisch unterschätzt hat.

Am nächsten kommt Hegel's Religionsphilosophie den christlichen Lehren in dem tiefsinnigen Abschnitt vom Kultus, welchen er als die praktische Zusammenschliessung des Menschen mit Gott durch seine selbstthätige Hingabe an die innerlich erfahrene Gottesoffenbarung auffasst. Der Kultus ist zunächst inneres Handeln oder Glaube, diese lebendige Vermittlung des Ich mit Gott. Er kann zwar von äusseren Zeugnissen und Autoritäten anfangen, aber so ist er nur erst formeller Glaube; der wahre Glaube hat zum Grund und Inhalt nicht Zufälliges, blos geschichtlich Ueberliefertes, sondern das lebendige Zeugniss des Geistes. „Das Ungeistige ist seiner Natur nach kein Inhalt des Glaubens. Wenn Gott spricht, so ist dies geistig, denn es offenbart sich der Geist nur dem Geiste." Zweck alles Kultus ist das Opfer der Selbstentsagung und die Aneignung der göttlichen Gnade als der wirklichen Kraft des eigenen Gutseins, als des heiligen Geistes. Dieses Innere der Gesinnung äussert sich dann auch im sittlichen Handeln. Darum hat überall der religiöse Glaube und Kultus den tiefgreifendsten Einfluss auf Sitte und Recht der Gesellschaft; Unfreiheit in der Religion führt auch zur Unfreiheit im Staat; Freiheit im Staat bei Unfreiheit in der Religion führt zu Konflikten, wie sie zwischen dem modernen Staat und der katholischen Kirche sich erhoben haben. Durch diese Beachtung der geschichtlich-socialen Bedeutung der Religion unterscheidet sich Hegel's Religionsphilosophie vortheilhaft von Schleiermachers subjektivistischer Mystik.

Nachdem Hegel im ersten Theil seiner Religionsphilosophie das Wesen der Religion im Allgemeinen besprochen hat, kommt er im zweiten Theil auf „die bestimmte Religion" zu sprechen, d. h. die Religion in den Formen ihrer vorchristlichen Erscheinung. Diese einzelnen positiven Religionen sind einseitige Darstellungen besonderer Momente des Begriffs der Religion, diesem selbst also zwar nicht entsprechend, aber doch nothwendige Entwicklungsstufen seiner Selbstverwirklichung. Hegel unterscheidet die unmittelbare oder Naturreligion, welche der Kindheit der Menschheit entspricht; dann die der geistigen Individualität, entsprechend dem Jünglingsalter, der hervortretenden geistigen Freiheit; hierhin gehören die Religion der Erhabenheit (jüdische), der Schönheit (griechische) und der Zweckmässigkeit (römische). Den Schluss bildet „die absolute Religion" oder das Christenthum, in welcher der Begriff selbst Erscheinung wird; Hegel nennt es auch „die offenbare Religion", weil in ihr Gott als der gewusst wird, welcher sich unserem Geist als die Wahrheit und die Liebe offenbart; auch „die Religion der Wahrheit und Freiheit", weil hier der Geist sich in seinem wahren Wesen erkennt und damit zugleich zu seiner Freiheit gelangt. Seine Darstellung des Christenthums theilt er so ein, dass er zuerst Gott an und für sich, im Elemente der Ewigkeit betrachtet (Reich des Vaters), dann in seiner Erscheinung in der Geschichte (Reich des Sohnes), endlich in der Rückkehr aus der Erscheinung zu sich selbst, im Prozess der Versöhnung oder als Geist der Gemeinde, der das Ewige in der Zeit ist. Auf diese Philosophie des Christenthums müssen wir noch etwas näher eingehen, weil ihre Spuren in der Geschichte der Theologie öfters uns begegnen werden.

Die kirchliche Trinitätslehre deutet Hegel auf die Momente der spekulativen Gottesidee: die ansichseiende Einheit, die Selbstunterscheidung und die Aufhebung des Unterschieds zur konkreten Identität des Unterschiedenen. Von den drei Personen bemerkt er ausdrücklich, dass sie nicht eigentlich zu verstehen seien, sondern als sinnbildlicher Ausdruck für den wahren Gedanken, dass Gott nicht das abstrakte Eins, die unterschiedslose Identität der Verstandesreflexion oder die jenseitige Allmacht der jüdischen Religion sei, sondern die „ewige Liebe", welche im Anderen bei sich selbst ist. Ein Geheimniss sei dieses Wesen Gottes zwar für die sinnliche Betrachtungsweise und für die Verstandesreflexion, welche die Unterschiede als feste fixirt, nicht aber für die Vernunft, welche in allem Lebendigen ein stetes Entstehen und Wiederaufheben des Widerspruchs, also gewissermassen eine Analogie des trinitarischen Lebens Gottes

erkenne. — Es ist leicht zu sehen, dass diese spekulative Deutung der Trinität mit der von Lessing und Schelling gegebenen so ziemlich übereinstimmt, wonach der Sohn soviel ist als die Welt, wie sie als Gegenstand des göttlichen Denkens ist, die intelligible Welt, die auch bei Philo der Sohn Gottes hiess.

Der schon in diesem Wesen Gottes liegende Unterschied kommt zum bestimmten Dasein in der Natur als dem Anderen, in welchem der Geist sich selbst entäussert, und vollendet sich als bewusste Entzweiung im Menschen. Was die Kirche vom Urstand und Sündenfall des ersten Menschen lehrt, ist nach Hegel als Sinnbild dessen zu verstehen, was vom Menschen überhaupt seinem Begriff nach gilt. Der Begriff, die Anlage des Menschen ist allerdings dies, Geist zu sein, vernünftig zu denken und zu wollen, die Natur und Gott zu erkennen; aber wenn nun diese Idee des Menschen als zeitlicher Anfangszustand vorgestellt wird, so ist das eine mythische Vorstellung, die dem Wesen des Geistes nicht entspricht. Denn der Geist kann das, was in seinem Wesen liegt, nicht auch schon von Anfang wirklich sein. Er ist zuerst noch in die Natur versenkt und muss daher, um wirklich vernünftiges Denken und freies Wollen zu werden, sich erst aus der Natur zurückziehen, mit ihr entzweien. Seine unmittelbare anfängliche Einheit mit der Natur ist so wenig ein Zustand höherer Vorzüglichkeit, dass es vielmehr der des Geistes unwürdige, seiner höheren Bestimmung gerade entgegengesetzte Zustand der Rohheit, der wilden Begierde ist. Nur auf dieser thierischen Dumpfheit, dem Fehlen des sittlichen Bewusstseins, beruht die Unschuld des Naturmenschen. Der Verlust derselben war daher sowenig ein unheilbares Unglück, dass er vielmehr eine göttliche Nothwendigkeit war. Das ist die ewige Geschichte der Freiheit des Menschen, dass er aus dieser Dumpfheit, in der er in seinen ersten Jahren ist, herausgeht und zum Licht des Bewusstseins kommt, näher, dass das Gute für ihn ist und das Böse. Allerdings erscheint dieses Heraustreten aus der naiven Bewusstlosigkeit in das sittliche Bewusstsein, mit seiner Entzweiung zwischen Wollen und Sollen, mit seiner Schuld und Reue, Zucht und Arbeit, zunächst als ein Uebel, aber das ist doch nur die eine Seite; die andere ist die, dass in diesem Uebel zugleich der Quell der Heilung liegt. Das Böse ist also nicht durch die zufällige That des ersten Menschen entstanden und durch Erbschaft auf die Nachkommen übergegangen, sondern es ist mit der Freiheit jedes Menschen ganz unmittelbar als die erste Weise ihrer Erscheinung gegeben. Denn die Freiheit wird nur durch das Bewusstsein, und das Bewusstsein ist eben der Akt der Trennung des Ich, seines Fürsichseins und eigenen

Wollens, von der Allgemeinheit und vernünftigen Ordnung des Willens. In dieser durch das Bewusstsein gesetzten Trennung des Fürsichseins gegen Anderes hat mit der Freiheit zugleich das Böse seinen Sitz; hier ist die Quelle des Uebels, aber auch die der Heilung, der Versöhnung des Entzweiten.

Wie die Entzweiung, so kann auch die Versöhnung eigentlich nur in einem Vorgang im Innern des menschlichen Geistes geschehen. Gleichwohl hat es nach Hegel seinen guten Grund, dass dieselbe im Glauben der christlichen Gemeinde als die äussere Geschichte der Menschwerdung Gottes in Christus und des Versöhnungstodes des Gottmenschen vorgestellt wird. Denn allerdings kann die Versöhnung nicht vom Menschen aus sich selbst, durch sein subjektives Wollen und Thun, welches immer im Gegensatz befangen ist, hervorgebracht werden, sondern die Versöhnung muss als an und für sich gewisse Voraussetzung, als die objektive Wahrheit des Versöhntseins der Menschheit mit Gott und durch Gott als die versöhnende Liebe, an das Bewusstsein herangebracht und so von demselben im Glauben angeeignet werden. Nur dann kann der Mensch sich mit Gott versöhnt, in die Einheit mit ihm aufgenommen fühlen, wenn er Gott nicht mehr als ein fremdes und den Menschen von sich ausschliessendes Wesen, sondern als den Geist und die Liebe erkennt, in welchem auch des Menschen Wesen als Geist und Freiheit bejaht ist. Diese ansich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur kann nun aber nur in der Form dem religiösen Menschen zur unmittelbaren Gewissheit werden, dass ihm Gott als Mensch und der Mensch als Gott erscheint, und zwar in der Anschauung einer konkreten Person, welche beides zumal sei; so ist die Vorstellung der Gemeinde von der Gottmenschheit Christi aus einer inneren Nöthigung des religiösen Bewusstseins der Erlösung erklärt. Dabei ist jedoch die Meinung Hegel's keineswegs, dass der geschichtliche Christus wirklich ein übernatürliches Wesen im Sinn der kirchlichen Zwei-Naturen-Lehre gewesen sei, sondern der geschichtliche Jesus war nach ihm wesentlich ein Mensch, welcher sich mit dem göttlichen Willen eins wusste und aus diesem gottinnigen Bewusstsein in der Sprache der Begeisterung die höchsten religiösen Wahrheiten verkündigte; durch seine Lehre und sein Leben brachte er es den Menschen zum Bewusstsein, was das Wahrhafte sei und die Grundlage ihres religiösen Bewusstseins ausmachen müsse: dass Gott nicht ein Jenseitiges, Fernes, sondern in seinem Reiche gegenwärtig, dass er die Liebe sei, und dass diese Gewissheit uns zum eigenen Gefühl werden müsse. Aber die Worte des Menschen Jesus wurden erst

vom Glauben richtig, geistig aufgefasst und dieser geistige Glaube war erst die Frucht des Todes Christi. Dieser also war der Wendepunkt, an welchem das Bewusstsein der Gemeinde den Uebergang vom blosen Menschen zum Gottmenschen machte, indem sie jetzt an seiner Person die Wahrheit der Einheit göttlicher und menschlicher Natur sich zur Anschauung brachte. Und eben darum, weil dieses für den christlichen Glauben grundlegende Bewusstsein vom Versöhntsein Gottes mit der Welt erst nach dem Tode Jesu der Gemeinde in seiner vollen geistigen Bedeutung aufgegangen ist, fasste sie dann diesen Tod selbst als den Mittelpunkt der Versöhnung und schaute in ihm die absolute Liebe an, welche in der Endlichkeit selbst die Endlichkeit überwindet, den Tod, diese Negation, selbst wieder negirt.

Aber so begreiflich und, geschichtlich betrachtet, nothwendig dies war, dass die Idee der Versöhnung von der christlichen Gemeinde in der Form einer einmaligen äusseren Geschichte angeschaut wurde, so lag eben doch eine Unangemessenheit darin, dass das, was in Wahrheit für immer und für Alle gilt, als einmal und an einem Einzelnen geschehen vorgestellt wurde. Diese Unangemessenheit fand nun zunächst eine ergänzende Korrektur durch die beiden Lehren von der Wiederkunft Christi in der Zukunft und von der Sendung und bleibenden Gegenwart des heiligen Geistes. In diesen beiden Vorstellungen wurde die Vereinzelung und Veräusserlichung der Versöhnungsidee in der Geschichte Christi wieder aufgehoben zu einem Allgemeinen, Bleibenden und Innerlichen, ähnlich wie der eine Sündenfall des ersten Menschen ergänzt wurde durch die Vorstellung einer Vererbung der Sünde Adams auf alle Menschen. Freilich war auch diese Ergänzung nur wieder eine äusserliche Korrektur, indem einer einseitigen Vorstellung eine andere ebenso einseitige beigefügt wurde. Die Hauptsache, die wahre Aufhebung des Aeusseren zum Inneren erfolgt doch erst dadurch, dass die einzelnen Subjekte „an sich selbst diese Geschichte, diesen Prozess durchlaufen", welchen sie sich zunächst als eine ausser ihnen und für sie geschehene göttliche Geschichte vorgestellt haben. In dieser Vollziehung der Versöhnung als subjektiven Prozesses an und in den Einzelnen verwirklicht sich die christliche Gemeinde. Die Kirche ist die Veranstaltung zu dem Zweck, dass die Subjekte zur Wahrheit kommen, der heilige Geist in ihnen lebendige Kraft, Wissen und Wollen der Wahrheit werde. Das Mittel hierzu ist die Lehre, in welcher die Kirche das zuerst als unmittelbares Zeugniss des Geistes vorhandene Bewusstsein der Wahrheit in der Vorstellung (Dogma) entwickelt. In der Taufe ist ausgesprochen, dass die Welt, in welche das Kind eintritt, nicht die

feindliche ist, sondern die Gemeinde, in welcher das Böse an und für sich überwunden und Gott versöhnt ist. Es bedarf nur, dass das Individuum sich dann durch Erziehung und Uebung der Gemeinde anbilde, sich angewöhne an das in ihr schon vorhandene Gute und Wahre. Darin besteht seine Wiedergeburt. Der Geist ist nicht unmittelbar, was er sein soll; das natürliche Herz, worin der Mensch befangen ist, ist der Feind, der zu bekämpfen ist. Das eben ist das Geschäft der Kirche, diese Erziehung des Geistes, dass die Wahrheit mit seinem Selbst, seinem Willen immer mehr innerlich eins, sein eigenes Wissen und Wollen werde. Hier ist nicht bloses Sollen, unendlicher Progress, Streben, das nie zur Erfüllung kommt, wie in der Kant'schen Philosophie. Hier wird vielmehr das Böse als an und für sich schon im Geiste (dem heiligen Geist der Gemeinde) überwunden gewusst und das Subjekt hat nur mittelst dieses Geistes, im Glauben an die ansich seiende Versöhnung, seinen Willen gut zu machen, so ist auch für sein Bewusstsein das Böse verschwunden und die Sünde vergeben. Es ist dieses Thun einerseits das Thun des Subjekts, welches seinen Eigenwillen aufgibt („mit Christo stirbt"), andererseits das Thun des göttlichen Geistes in ihm, der eben zum Geist des Subjekts wird, sofern es den Glauben hat. Im Abendmahl feiert die Gemeinde diese Gegenwart Gottes im unmittelbaren Selbstgefühl der Glaubigen. Aber diese im Kultus als innere Selbstgewissheit in der Tiefe der Seele sich vollziehende Versöhnung muss auch heraustreten in die Welt des Handelns und der sittlichen Gesellschaft. Und zwar hat sich die Freiheit des mit Gott versöhnten Geistes nicht sowohl negativ, in mönchischer Weltentsagung, zu bethätigen, als vielmehr positiv in der Durchdringung des Weltlichen mit dem heiligen Geist, in der Gestaltung der Welt nach der Norm der ewigen Wahrheit. In der Sittlichkeit und Wissenschaft, dieser Verwirklichung der Vernunft im Wollen und Wissen der Gesellschaft, ist die Versöhnung der Religion mit der Weltlichkeit vollbracht.

Damit mündet die Hegel'sche Religionsphilosophie wieder in dem Standort, von dem sie ausgegangen ist: in der Ueberzeugung, dass Religion und Christenthum, wenn sie nur geistig tief und frei verstanden werden, nicht nur nicht im Widerspruch mit weltlicher Bildung und Wissenschaft stehen, sondern vielmehr deren Grund und Wurzel und treibende Kraft bilden, und hinwiederum in dieser ihre Vollendung und Bewährung, ihre reifste Frucht finden. Ausgegangen war die idealistische Philosophie Kant's von der Forderung der Aufklärung, der Emancipation des Denkens vom Hemmschuh der äusseren Autorität, und von dem Entwurf einer Religion innerhalb der blosen

Vernunft. Aber doch hatte schon dieser kühne Kritiker davor gewarnt, die Aufklärung nicht zu verwechseln mit radikaler Revolution, sondern sie im richtigen, gesetzmässigen Gebrauch des Verstandes zu suchen, und er war durch die Erforschung der Gesetze unserer Vernunft zu einem Standpunkt gekommen, der durch seine ethische Tiefe sich so weit über die Populärphilosophie erhob und mit der christlichen Weltanschauung so nahe sich berührte, dass er in seiner Religionslehre geradezu eine Vertheidigung der christlichen Lehren, wenigstens nach Seiten ihres ethischen Gehalts, unternehmen konnte. Von Herder und Schleiermacher wurde dann die von Kant verkürzte Seite des religiösen Gefühls und der anschauenden Phantasie in ihr Recht eingesetzt und zugleich eine engere Verbindung der idealen Religion mit den Geschichtsthatsachen und biblischen Urkunden des Christenthums angestrebt; gleichwohl blieben auch diese Denker (wir reden hier nur von Schleiermacher's romantischer Anfangsperiode) noch zu sehr im Gesichtskreis der subjektiven Frömmigkeit befangen, als dass sie das volle Verständniss der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums hätten gewinnen können. Von dieser Seite aus begann Schelling die Aufgabe anzufassen, indem er, den alten Gnostikern gleich, das Christenthum unter dem umfassendsten Gesichtspunkt als ein Moment der allgemeinen Weltentwicklung zu begreifen suchte, freilich nicht, ohne auch in den Fehler jener Gnostiker zu verfallen, das Religiöse in kosmisch-mythologische Prozesse zu verflüchtigen. Hegel hat alles gnostisch Mythologische gründlich gemieden, aber den grossen Zug objektiv historischer Betrachtungsweise der Religion festgehalten. Hierin lag seine Stärke und sein bleibendes Verdienst, während seine Schwäche auf Seiten der psychologischen Analyse des religiösen Bewusstseins und seiner emotionalen Motive lag. Aber wenn auch hierin seine und noch mehr seiner Schüler Theologie der Ergänzung durch die Schleiermacher'sche Richtung bedurfte, so war es doch von grosser Bedeutung, dass Hegel auch die Religionsgeschichte als eine von Ideen geleitete Entwicklung des vernünftigen Geistes, welche mit allen andern Seiten des socialen Lebens im engsten Zusammenhang stehe, erkennen lehrte. Er hat damit erfüllt, was Herder gefordert hatte; allem abstrakten Subjektivismus und allem kleinlichen und äusserlichen Pragmatismus der Aufklärung war damit für immer eine Schranke gezogen.

Zweites Buch.

Die Entwicklung der dogmatischen Theologie.

Einleitung.

Dass die im Vorhergehenden überblickte Bewegung des philosophischen Denkens auf die Theologie tiefgehenden Einfluss übte, war nicht blos unvermeidlich, sondern in der Kirche der Reformation auch durchaus berechtigt. Denn soweit auch jene Philosophie von den kirchlichen Dogmen anscheinend oder wirklich abliegen mochte, so war sie doch aus dem eigensten Prinzip des Protestantismus entsprungen und eine legitime Erbin und Fortsetzerin des Werkes der Reformation. Es ist schon oft gesagt worden, dass in Kant's ethischem Idealismus der religiöse Idealismus Luther's sich wiederhole. Und in der That, sowenig beide einfach identificirt werden können, so unverkennbar ist doch ihre tiefgehende Verwandtschaft. Hatte Luther gelehrt, dass nichts den Menschen gerecht mache vor Gott als der Glaube, diese freie Hingabe des Herzens an Gottes gnädigen Willen, so sagt Kant, dass nichts wahrhaft gut sei in der Welt als nur ein guter Wille, der dem Gesetz des Guten freiwillig gehorcht. Beiderseits ist es die persönliche Gesinnung des Menschen, an welcher sein Werth oder Unwerth hängt, ist sein eigenes Gewissen der einzige Richterstuhl, vor dem er verantwortlich ist, vor dessen Urtheil auch jedes äussere Zeugniss sich zu bewähren hat. Der Unterschied ist aber, dass Luther die Unabhängigkeit der religiösen Persönlichkeit von der Welt begründet hat auf ihre unbedingte Abhängigkeit von Gott und dessen Offenbarung im Evangelium, und da diese menschlich vermittelt ist, so bildete sich daraus eine neue Gebundenheit an äussere Autorität, an den inspirirten Schriftbuchstaben und seine Deutung im kirchlichen Dogma. Von dieser Fessel sich zu entledigen, war das Bestreben der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, welche Kant vollendete, indem er den Menschen von aller Autorität statutarischer Religionsformen losmachte und nur auf sich selbst stellte, auf die

autonome, nur an ihr eigenes Vernunftgesetz gebundene Freiheit. So gewiss man hierin eine Konsequenz des protestantischen Prinzips der Innerlichkeit, Gewissensfreiheit, Unabhängigkeit von Menschensatzung erkennen kann, so wenig lässt sich doch auch übersehen, dass diese Konsequenz bei Kant durch eine für den religiösen Glauben fatale Einseitigkeit erkauft war. Um die Würde der sittlichen Persönlichkeit sicher zu stellen, glaubte Kant sie allen bestimmenden Einflüssen nicht blos der Natur, sondern auch der Gesellschaft, und nicht blos der Gesellschaft, sondern auch Gottes entziehen zu müssen. Mit dieser Isolirung aber wird das Individuum zugleich alles Inhalts entleert, wird zum abstrakten Vernunftwesen, in welchem weder die Motive des Guten noch die des Bösen eine natürliche Anknüpfung finden, in welchem also der thatsächlich doch bestehende Kampf des guten und bösen Prinzips ebenso unerklärlich wie unüberwindlich wird; das atomistisch isolirte Individuum ist im Guten und Bösen nur auf sich selbst angewiesen; findet es in sich selbst nicht die Kraft zum Guten, so kann kein Mensch und kein Gott ihm helfen. Das ist nun aber das Gegentheil der christlichen Lehre von Sünde und Gnade, nach welcher der Einzelne als organisches Glied der Gemeinschaft nicht auf sich selbst steht, sondern unter dem bestimmenden Einfluss der das Ganze beherrschenden Prinzipien, sei es des der natürlichen Gattung zukommenden Bösen und Uebels („Erbsünde"), sei es des in der neuen Menschheit von Gott gewirkten Guten („Gnade", „heiliger Geist"), wesshalb auch der Kampf der beiden Prinzipien im individuellen Leben nicht auf die Kraft des Einzelnen gestellt, sondern die mikrokosmische Partialerscheinung des grossen durch die Geschichte herabgehenden Weltkampfs ist, der in seinem Mittelpunkt Christus den Ausschlag zum Guten genommen hat, in welchem die Garantie des Sieges auch für jedes einzelne Glied der neuen Menschheit liegt. Diese Grundgedanken der christlichen Erlösungslehre sind der Kant'schen Philosophie fremd und müssen es sein zufolge ihres rationalistischen Individualismus. Man könnte insofern sagen, Kant habe die konsequentere Durchführung der **protestantischen** Seite des reformatorischen Prinzips, nämlich der subjektiven Selbstgewissheit, erkauft durch die Preisgabe der **evangelischen** Seite derselben, nämlich der gemeinschaftlichen und geschichtlichen Heilserfahrung.

Damit war nun der protestantischen Theologie die schwere Aufgabe gestellt, einerseits das von Kant energisch geforderte Recht des vernünftigen Subjekts auf Selbstprüfung und Selbstvergewisserung auch in Dingen der Religion zur Geltung zu bringen, andererseits aber doch zugleich die von Kant verkürzte Wahrheit der evangelischen Heilslehre, die Abhängigkeit des sittlich-religiösen Einzellebens vom geschichtlichen Gesammtleben und von den in ihm wirksamen transsubjektiven und transscendentalen Mächten, festzuhalten und mit jenem Prinzip der Subjektivität zu vermitteln. Es versteht sich von selbst, dass eine so schwierige Aufgabe nicht mit **einem** Schlage zu lösen ist, sondern nur durch eine fortgehende Reihe von Versuchen, in welchen bald die eine, bald die andere der beiden zu vermittelnden Seiten bevorzugt erscheint und die Vermittlung bald äusserlicher, in halbirenden Compromissen, bald tiefer, in organischer Synthese gesucht wird. Diese verschiedenen Versuche, das von Kant der Theologie gestellte Problem zu lösen, bilden den Inhalt der Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts, die im Folgenden zu beschreiben ist.

Voransteht die unmittelbar **an Kant sich anschliessende Theologie**, in welcher sein subjektiver **Rationalismus** das beherrschende Prinzip ist, während die evangelische Heilslehre, soweit sie nicht etwa nur geschichtlich referirend behandelt ist, als ein supranaturalistischer Anbau erscheint, dessen alterthümlicher Stil von dem modern rationalistischen Hauptbau so auffallend absticht, dass der Mangel innerer Harmonie zwischen den heterogenen Bestandtheilen auf den ersten Blick sich verräth. Gleichwohl darf man nicht vergessen, dass diese rationalistische Theologie nicht blos eine geschichtlich unvermeidliche Entwicklungsstufe darstellt, sondern dass sie auch **eine** Seite der Wahrheit mit achtunggebietender Entschiedenheit geltend gemacht hat, eine Seite, deren unveräusserliches Recht freilich von denen am meisten ignorirt zu werden pflegt, die sich ihrer Erhabenheit über den „antiquirten" Rationalismus am lautesten rühmen. Wer die Geschichte der Theologie unseres Jahrhunderts mit der Unbefangenheit, wie sie dem Historiker geziemt, betrachtet, der wird mit mir zu der Ueberzeugung kommen, dass die seit der Romantik und Restauration zur Mode gewordene verächtliche Beurtheilung des Rationalismus ein Unrecht und eine Thorheit zugleich ist, welche nach den Gesetzen der sittlichen Weltordnung sich nothwendig rächen muss, wenn nicht etwa in einem künftigen radikalen Umschlag des Urtheils der Mehrheit (wofür man übrigens schon jetzt manche Vorzeichen finden könnte), so doch gewiss dadurch, dass die Theologie im selben Mass, wie sie sich gegen die Früchte der redlichen Arbeit des Rationalismus hochmüthig abschliesst, statt über ihn hinauszuschreiten, vielmehr hinter ihn zurücksinkt. Der Beispiele dafür werden uns im Verlauf dieses Buches mehr als genug begegnen. Der Mangel des Kant'schen Rationalismus ist nicht dadurch zu überwinden, dass

man das gute und echt protestantische Recht von Vernunft und Gewissen in der Religion wieder unterdrückt, sondern nur dadurch, dass man das vernünftige Selbstbewusstsein von seiner individualistischen Schranke entbindet, dass man die künstliche Isolirung des sittlichen Subjekts gegen Welt und Gott, welche bei Kant das vorläufig nothwendige Mittel für seine kritische Analyse der Vernunftthätigkeit gewesen war, wieder aufhebt, und die wesentliche und wurzelhafte Gebundenheit des Ich an die Welt der Natur und Geschichte und an ihren gemeinsamen Einheitsgrund in Gott als die Grundthatsache des wirklichen menschlichen Geisteslebens nachweist.

Diess war es, was schon Herder gewollt und gegen Kant geltend gemacht hat, freilich mehr in geistreichen Aphorismen als in geordnet fortschreitender Untersuchung. Dass er, vielleicht eben wegen dieser Form seiner Darstellung, auf die Theologie wenig nachhaltigen Einfluss geübt hat, ist um so mehr zu bedauern, als in seiner Anschauung noch die verschiedenen Seiten beisammen liegen, welche sich dann auf die Schleiermacher'sche und Hegel'sche Theologie in anfangs wenigstens einseitiger Spannung vertheilten: die emotionelle und intellektuelle, die biblisch-geschichtliche und die universalgeschichtliche Betrachtung des Christenthums. In der Schleiermacher'schen Theologie werden wir die Keime sich entfalten und läutern sehen, welche wir in seinen „Reden" noch unter romantischer Verhüllung verborgen gefunden haben. Das Gefühl des Unendlichen im Endlichen wird inhaltlich näher bestimmt als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl im Gegensatz zum sinnlichen Weltbewusstsein, und das selbstherrliche Gefühl des individuellen Gemüths erweitert sich zum frommen Gemeingefühl und stützt sich auf die geschichtliche Erfahrung der von Christus ausgegangenen Gemeinschaft der Gläubigen. Noch bleibt das Gefühl der herrschende Grundton im religiösen Accord, aber es sucht sich über sich selbst zu verständigen mittelst einer Reflexion, welche ihre starke Abhängigkeit von der ateleologischen Philosophie Spinoza's kaum verbergen kann. Darum bleibt auch noch immer die sittliche Seite der Religion hinter der ästhetischen merklich zurückgestellt, obgleich im Prinzip die Unterordnung der ästhetischen unter die teleologischen Momente als charakteristisch für das Christenthum anerkannt wird.

In der spekulativen Theologie werden wir die beiden in der Hegel'schen Dialektik eingeschlossenen Seiten zu entgegengesetzten Consequenzen sich entwickeln sehen: aus dem optimistischen Konservativismus, welcher das Wirkliche für vernünftig hält, geht die neue Scholastik hervor, welche die Hegel'sche Terminologie zur Restau-

ration des Dogmas benutzt und die verständige Kritik verfehmt; aus dem pessimistischen Kriticismus, welcher die Vernunft (nämlich die im Sinn Hegel's als die Dialektik des reinen Begriffs verstandene) für das alleinberechtigte Gesetz des Wirklichen hält, wird der Radikalismus, welcher mit den Dogmen auch die Religion, mit den Erscheinungsformen der Kirche auch das Wesen des Christenthums aufzuheben meint. Gemeinsam ist beiden Seiten der intellektualistische Irrthum, welcher das reale Erleben des sittlich-religiösen Geistes in logische Denkformen auflöst; ein Irrthum, welcher in Hegel's Methode zwar begründet ist, aber in seiner Religionsphilosophie durch seine tiefsinnige Deutung der ethischen Mystik des Kultus im Schach gehalten war. Das Uebersehen dieser ethischen Seite der Hegel'schen Religionsphilosophie hieng mit dem Ueberwuchern der ästhetisch-literarischen Zeitbildung zusammen, in welcher der Strauss-Feuerbach'sche Radikalismus wurzelte. — Zwischen den Extremen der spekulativen Rechten und Linken steht endlich eine besonnene Mitte, welche, Hegel's Idealismus als die Vollendung des ethischen Idealismus Fichte's verstehend, die Spekulation zur Begründung einer theistisch-christlichen Weltanschauung benutzte. Aber die Stimme dieser Minorität blieb zunächst unter dem Lärm des Kampfes der grossen Parteien ungehört.

Während wir in der Kant'schen, Schleiermacher'schen und spekulativen Theologie die unmittelbaren Wirkungen der philosophisch-idealistischen Impulse verfolgen, werden wir den Rückschlag gegen diese ganze Bewegung in der Restaurationstheologie auftreten sehen. Ihren Ursprung hat sie in den natürlichen und durch die grossen Zeitgeschicke begünstigten Bedürfnissen der religiösen Volksseele, steht daher auch anfangs in naher Beziehung und zum Theil Zusammenhang mit den Kreisen der philosophischen und poetischen Reaktion gegen die dürre Aufklärung, nur dass sich die volksthümliche Wiederbelebung der Frömmigkeit von Anfang schon enger, als in diesen Kreisen geschah, an die kirchliche Gemeinschaft und Ueberlieferung anschloss. Aus diesem neu erwachten kirchlichen Sinn wurde dann im theologischen Schulbetrieb die Restauration der Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts. In Norddeutschland, wo sich politische Tendenzen der neuen Kirchlichkeit bemächtigten, entfremdete sich eine künstlich restaurative Theologie und gewaltthätige Kirchenpolitik immer mehr dem religiösen Volksbewusstsein und verlor sich in katholisierende Vorstellungen von Kirche und Amt. In Süddeutschland hielt sich die lutherische Theologie von solchen Extravaganzen durchschnittlich ferner und suchte innerhalb des Bekennt-

nisses in neuen Weisen alte Wahrheit auszudrücken. Noch ferner dem kirchlichen Confessionalismus steht die biblische Glaubensweise, welche im Anschluss an den norddeutschen Pietismus oder an schwäbische Theosophie eine Theologie ausbildete, deren anziehende und erziehende Kraft in der charaktervollen Individualität ihrer Träger beruhte.

Je mehr sowohl der reine, mit der kirchlichen Vergangenheit gänzlich zerfallene Rationalismus, als auch der reine, auf Repristination der kirchlichen Vergangenheit gerichtete Orthodoxismus sich als unfähig erweisen, die wirklichen religiösen Bedürfnisse der Gemeinden der Gegenwart zu befriedigen, desto berechtigter erscheint die den Ausgleich dieser Gegensätze in Theorie und Praxis anstrebende Vermittlungstheologie. Von Schleiermacher ausgegangen und auf seinen Grundgedanken über Religion und Theologie fussend, stellt sie eine mannigfache Umbildung der Schleiermacher'schen Theologie durch eklektische Verbindung mit anderen Gedankenkreisen dar. Der dieser Richtung gemeinsame und bei Rothe besonders kräftig und glücklich hervortretende Zug ist das Bestreben, die religiöse und die sittliche, sowie die individuelle und die sociale Seite des Christenthums möglichst gleichmässig und eng zu verbinden; wobei sich der Unterschied bemerken lässt, dass die Einen jenen Zweck mehr durch die Mittel einer spekulativen Begründung von Dogma und Ethos, die Anderen mehr durch eine Verknüpfung von Kant'schen und Schleiermacher'schen Gedanken zu erreichen suchen. So umschliesst die Vermittlungstheologie die verschiedenen theologischen Richtungen dieses Jahrhunderts in mannigfach abgestuften Formen und Nüancen der Mischung, die sich theilweise fast wieder als „Schulen" von einander unterscheiden liessen, wenn sie nicht doch mehr auf kräftig ausgeprägter Individualität einzelner Lehrer als auf neuen und durchgreifenden Prinzipien beruhen würden. Das Recht der Persönlichkeit, ihre Eigenart auch im Ausbau der Glaubenslehre geltend zu machen, ist heute mehr als früher zur Anerkennung gekommen. Und diess ist um so weniger ein Schade, je mehr daraus auch die nothwendige Consequenz gezogen wird, dass die Dogmatik, weil stets individuell bedingt, nie den Anspruch auf unfehlbare Wahrheit oder allgemeingiltige Autorität erheben darf.

Erstes Capitel.

Der Kant'sche Rationalismus.

Die Kant'sche Philosophie hat auf die ganze Theologie ihrer Zeit Einfluss geübt, aber in sehr verschiedener Weise, je nachdem die Theologen sich mehr an die eine oder andere der in ihr verbundenen Seiten hielten. Die utilitaristisch begründeten theologischen Postulate, in welchen der theoretische Skeptiker und moralische Rigorist Kant dem populären Denken die Hand zum Frieden reichte, boten sowohl den altgläubigen Supranaturalisten als den wolffisch-aufgeklärten Neologen den willkommenen Anknüpfungspunkt und die gemeinsame Brücke der Verständigung mit dieser neuen Philosophie. Im Uebrigen hielten sich die Ersteren an den Skepticismus der theoretischen Kritik Kant's und machten ihn zur Substruktion ihres historischen Dogmatismus, während sie den autonomen Rationalismus der praktischen Vernunft theils einfach ablehnten theils wenigstens stark einschränkten; die Aufgeklärten umgekehrt hielten sich eben an die rationale Moral und moralistische Religionstheorie Kant's, wobei sie jedoch den Rigorismus dieser Moral im Sinn des weltlichen und theologischen Utilitarismus abschwächten und den Rationalismus der Religionstheorie mit dem geschichtlichen Christenthum in nähere Beziehung zu setzen suchten, was bald mehr bald weniger glücklich gelang. Hieraus ergeben sich die Nüancen der aus Kant's Schule stammenden rationalistischen Theologie. Nur sie gehört in unsere Aufgabe, während der Gebrauch, den man von Seiten der kirchlichen und biblischen Orthodoxie vom Kant'schen Kriticismus machte, dem Geist dieser Philosophie so fern liegt und auf die Entwicklung der Theologie so wenig Einfluss hatte, dass wir füglich kurz darüber hinweggehen können.

Nur als Curiosität mag angeführt werden, dass manche Theologen, protestantische wie katholische, in Kant's Unterscheidung von Phänomena und Noumena und Beschränkung der Erkenntniss auf die ersteren das Rettungsmittel des orthodoxen Systems aus allen Anfechtungen der neologischen Zweifel zu finden meinten. Wenn auch in der Welt der Phänomena drei Personen nicht gleich Einer Person sind und Eine Person nicht zweierlei Naturen haben kann, so sei doch, meinten sie, die Möglichkeit dessen von den göttlichen Personen darum nicht zu bestreiten, weil diese zu den Noumena gehören, von denen wir weiter nichts wissen, als dass sich hier eben alles

ganz anders verhält als bei den Phänomena. Aehnlich war die Stellung Storr's und seiner Kollegen und Schüler, der sogenannten älteren Tübinger Schule, welche zwar dem kirchlichen Dogma freier gegenüberstanden, dafür aber um so strenger am biblischen Supranaturalismus festhielten, welchen sie auf die traditionelle Inspirationstheorie stützten. Gegen alle Einwürfe und Zweifel der Aufklärung verwahrten sie ihr biblisches System durch Berufung gerade auf die Kant'sche Philosophie; da nach dem Kriticismus die Vernunft selbst zugestehe, dass sie vom Uebersinnlichen nichts wissen könne, so habe sie folgerichtig kein Recht, gegen das, was uns durch historische Offenbarung über die übersinnlichen Dinge kundgethan worden sei, irgendwelchen Einspruch zu erheben; was aber die praktische Vernunft betreffe, so fordere diese ja nach Kant selbst die Befriedigung unseres Glückseligkeitsbedürfnisses durch einen vergeltenden Gott, sei also durch ihr eigenes Interesse darauf geführt, die historische Offenbarung über Gott und seine Weltregierung auf Autorität hin anzunehmen. Sonach stehe die Wahrheit der biblischen Lehre über der Kritik der theoretischen Vernunft, die ihre Inkompetenz selbst zugestehe, und im Einklang mit den Forderungen der praktischen Vernunft, habe also von der Philosophie nichts zu befürchten und nichts zu erwarten, sondern beruhe ausschliesslich auf der positiven Autorität der übernatürlichen Offenbarung, die nur historisch nachzuweisen und dann systematisch darzustellen sei. Diess that Storr in der Art, dass er aus den einzelnen Bibelstellen mosaikartig ein Ganzes von biblischer Dogmatik zusammensetzte, ohne sich um anderweitige Begründung seiner Lehrsätze, sei es aus der Philosophie oder aus dem frommen Bewusstsein, zu kümmern. Die Stärke dieser Position, welche gegen alle rationalen Einwürfe durch skeptische Entwerthung der Vernunft sich schützt, lässt sich nicht verkennen; in allen Zeiten, besonders aber in solchen, wo auf allzuhohen Flug der Spekulation eine Ermüdung und Entmuthigung des philosophischen Denkens folgte, hat dieser rein autoritativ begründete Glaubensstandpunkt viel Glück gemacht. Aber sein schwacher Punkt liegt in der ungeschichtlichen Willkür, mit welcher die einzelnen Bibelstellen aus ihrem Zusammenhang gerissen als Beweisgründe benützt werden für ein System, welches ihnen fern liegt, weil es keinem der biblischen Schriftsteller bekannt war. Die Eigenart und Verschiedenheit der religiösen Denkweise der nach Zeit, Ort und Geistesart so weit von einander abstehenden biblischen Schriftsteller ist bei dieser Methode der Behandlung der Schrift als eines einheitlichen Lehrkodex gänzlich ausser Acht gelassen. Daher konnte dieser biblische Dogmatismus sich nicht

halten gegen eine wirklich geschichtliche Schriftforschung, wie sie von der jüngeren Tübinger Schule geübt wurde. Auf Geschichte allein hatte die ältere Tübinger Schule ihren Dogmatismus gestützt: von der Geschichte aus wurde derselbe durch die jüngere Tübinger Schule gestürzt. Freilich auch schon vorher hatten tiefere Denker, wie der jugendliche Schelling, klar erkannt, wie wenig eine derartige Verwerthung der Kant'schen Philosophie zu Gunsten des theologischen Dogmatismus dem wahren Sinn und Geist derselben entspreche; sein Spott über diese Pseudo-Kantianer war nicht unbegründet; und es mag wohl die Antipathie gegen diese Richtung dazu mitgewirkt haben, dass er selbst bald anfieng, die kritische Seite des Kantianismus hinter der spekulativen weit, allzuweit zurückzustellen.

Am nächsten stand dem Standpunkt der Kant'schen Religionsphilosophie der Theologe und Philosoph Tieftrunk. Die einzige Grundlage einer Religion, welcher allgemeingiltige Wahrheit zukommt, kann nach ihm nur unser Bewusstsein der unbedingten Freiheit und Selbstgesetzgebung sein, durch welches wir uns über die Sinnenwelt erheben und Glieder einer Geisterwelt, ja geradezu, wie er in der Hyperbelsprache des damaligen Idealismus sagt, Götter sind, nur dem Grade, nicht dem Wesen nach von Gott, dem Oberhaupt der Intelligenzen, verschieden; wir haben mit Gott gleichen Willen, gleiches Gesetz, sind von unbedingtem Dasein, unbedingter Selbstthätigkeit und haben durch unseren eigenen Willen einen unendlichen Zweckgegenstand an der Heiligkeit, Weisheit und Seligkeit, welche auch der Zweck Gottes ist. Aber während Gott reine Intelligenz und daher sein Vermögen so gross wie sein Wille des Guten ist, so sind wir zugleich Sinnenwesen und daher steht unser Vermögen der Ausführung hinter der selbstgesetzgebenden Vernunft zurück. Damit wird das Vernunftgesetz zu einem Gebot, mit welchem sowohl die sinnliche Neigung als die äussere Sinnenwelt oft im Widerspruch steht. Wir sind also zwar als Intelligenzen souverän und haben keinen anderen Grund, dem Sittengesetz zu gehorchen, als weil es die Würde unserer eigenen Person so erheischt. Könnten wir nun auch diesem Gesetz in seiner Unendlichkeit genügen, so wären wir selbst allgenugsam und bedürften keines Gottes. Da aber in Wirklichkeit nur unser persönlicher Werth ganz von unserem eigenen Wollen abhängt, nicht aber auch unser zuständliches Wohl in unserer Macht ist, da wir die Glückseligkeit uns zwar verdienen sollen, aber nicht selbst zutheilen können, so sind wir dadurch zur Anerkennung Gottes geführt, der den Widerspruch zwischen unserer sittlichen Selbstherrschaft und unserer natürlichen Abhängigkeit auflöst, indem

er alle Dinge auf den Zweck der geschaffenen Geister lenkt und ihnen einen ihrer persönlichen Würdigkeit entsprechenden Naturzustand zutheilt. Auch hier also wird, ähnlich wie bei Kant, das Dasein und die Weltregierung Gottes postulirt als Ergänzung unserer Machtlosigkeit über die Natur, während unser sittliches Wesen, für sich betrachtet, so absolut gedacht wird, dass es sich selbst genugsam Gottes nicht bedürfte. Freilich wird dann unter dem Gesichtspunkt des so begründeten Gottesglaubens auch unsere Vernunft und ihre Selbstgesetzgebung auf göttlichen Ursprung zurückgeführt, ohne dass jedoch die vorausgesetzte souveräne Selbstgesetzgebung mit der göttlichen Gesetzgebung in ein klares Verhältniss gesetzt würde; der moralische Idealismus und die religiöse Betrachtungsweise stehen in keinem innerlich vermittelten Verhältniss, sondern gehen neben einander her, sich bald beschränkend, bald ergänzend. — Der Gottesbegriff ist zwar nicht durch Spekulation zu begründen, aber seine Gewissheit beruht auf moralischer Denknothwendigkeit, weil er die Voraussetzung bildet für die Möglichkeit des höchsten Gutes, an welches zu glauben wir durch unsere sittliche Natur genöthigt sind. Auch die nähere Bestimmung des Gottesbegriffs ist zwar nicht auf ontologischem Wege möglich, aber auf moralisch-analogischem, sofern wir von unserer eigenen sittlichen Causalität aus einen Analogieschluss auf das Verhältniss der göttlichen Causalität zur Welt ziehen und so zwar nicht das Wesen, aber das Wirken Gottes wenigstens symbolisch beschreiben können, wobei die moralischen Eigenschaften: Heiligkeit, Gerechtigkeit, Güte und Weisheit vorangehen und daraus erst die ontologischen abgeleitet werden. Die Trinitätslehre wird nach Kant auf die dreifache Beziehung Gottes als Schöpfer und Gesetzgeber, als Regent und als Richter gedeutet. Auch die Unsterblichkeit wird in Kant'scher Weise als Voraussetzung für die Mögkeit der unendlichen sittlichen Vervollkommnung begründet.

Hierin besteht nach Tieftrunk der wesentliche Inhalt jeder Religion, die ebendarum allgemeingiltig ist, weil sie auf dem vernünftig zu erkennenden Prinzip der Freiheit und des Sittengesetzes beruht. Er folgert daraus, dass der Rationalismus allein der Religion angemessen sei, denn sie stamme nicht aus Empfindung sondern lediglich aus der Spontaneität des Erkenntnissvermögens und habe darum nur dann Werth, wenn sie eine Wirkung reiner Einsicht und gründlicher Ueberzeugung sei. „Die religiösen Empfindungen müssen durch die Erkenntniss bewirkt werden, nicht umgekehrt; die Einsicht des moralischen Gesetzes, des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit geht voran und bewirkt in uns ein Interesse, das wir, insofern es eine

Folge aus dem Anerkenntniss ist, ein religiöses Gefühl nennen können." Aber bei diesem spröden und selbstgenugsamen Rationalismus vermag nun doch der Theolog Tieftrunk nicht stehen zu bleiben. Er sucht nach einer Anknüpfung für die geschichtliche Religion und ihren Anspruch auf Offenbarung. Er zeigt zunächst im Allgemeinen, dass eine Offenbarung logisch denkbar und moralisch wahrscheinlich sei unter Voraussetzung einer so tiefen Gesunkenheit der menschlichen Sittlichkeit, dass derselben nur durch unmittelbar göttliche Kundmachung des Sittengesetzes verbunden mit den nöthigen sinnlichen Anregungsmitteln zur Befolgung desselben aufzuhelfen war. Zu letzteren rechnet er auch die Naturwunder, welche als sinnliche Wirkungen einer übersinnlichen Ursache wohl möglich seien, da ja auch unsere Freiheit als intelligible Causalität in der Sinnenwelt wirke. Nachdem so der von vorneherein vom stolzen Rationalismus abgewiesene Supranaturalismus durch eine Hinterthüre doch wieder zugelassen worden, behauptet derselbe insoweit wenigstens sein Recht, als die christliche Religion auf die geschichtlichen Zeugnisse der biblischen Schriften sich stützt. Da diese den apriori geforderten moralischen Kriterien einer göttlichen Offenbarung entsprechen, so kann die Annahme derselben als rational begründet gelten. Gleichwohl ist Tieftrunk weit entfernt, auf dieser Grundlage ein positives System biblischer Dogmatik nach der Art des Storr'schen zu errichten. Er ist vielmehr der Meinung, die geoffenbarte Religion unterscheide sich nicht inhaltlich von der natürlichen, da ja auch der Kern der Lehre Jesu in der Liebe Gottes und des Nächsten bestehe, was eben soviel besage wie das Kant'sche: freudige Anerkennung und Befolgung des Sittengesetzes als eines göttlichen Gebotes. Dabei kann er sich jedoch selbst nicht verhehlen, dass die geoffenbarte Religion auch schon der Bibel (von der kirchlichen Theologie abgesehen) noch einiges Weitere enthalte. Worin jedoch dieses Weitere bestehe und welches sein Werth und seine Bedeutung für uns sei, das bleibt auf dem schwankenden Boden dieses Rationalismus völlig unklar und unbestimmt.

Die Rationalisten Ammon, Bretschneider, Wegscheider, Röhr haben wieder engere Fühlung mit der historischen Theologie der evang. Kirche zu gewinnen gesucht und eben dadurch einen weitreichenderen Einfluss auf die kirchliche Denkweise geübt. Sie pflegten in ihren Lehrbüchern einen historischen Ueberblick über die biblische, patristische und protestantisch-symbolische Entwicklung der einzelnen Lehren voranzuschicken und darauf erst in Form eines

Schlussurtheils ihre eigene Ansicht folgen zu lassen. Diese Methode bot mehrfache Vortheile: einmal gab sie ausführlich Rechenschaft von dem historischen Thatbestand und setzte damit den Schüler in die Lage, sich aus der Kenntniss des positiven Stoffs ein selbständiges Urtheil bilden zu können; zum anderen machte sie die Wandelbarkeit der dogmatischen Vorstellungen und die Bedingtheit derselben durch die jeweilige Zeitbildung anschaulich, erschütterte dadurch den naiven Glauben an die unfehlbare Autorität einer bestimmten symbolischen Lehrform und begründete das Recht der Gegenwart, die dogmatischen Feststellungen vergangener Zeitalter aus ihrer eigenen Einsicht zu beurtheilen und in neue angemessene Formen zu fassen. Hierin lag unleugbar das gute Recht und geschichtliche Verdienst dieser Theologie, über welche die spätere restaurative Theologie allzu schnell und hochfahrend abgeurtheilt hat. Durch ihre ebenso gelehrte wie unparteiische Darstellung der Geschichte der Dogmen haben sie eine Generation von wissenschaftlich gebildeten und weitherzigen Theologen herangebildet, wie sie später nicht mehr ebenso häufig waren. Und was die von ihnen selbst aus der Geschichte der Lehre gezogenen Ergebnisse betrifft, so muss man auch an diesen nicht etwa blos die verständige Klarheit und männliche Ehrlichkeit anerkennen, sondern auch den tiefen sittlichen Ernst, die aufrichtige Gottesfurcht und das lebhafte Gottvertrauen, also eine Gesinnung, die gewiss als christliche Frömmigkeit gelten darf, wenn sie auch die eigenthümliche christliche Heilslehre allerdings nicht erschöpfend ausdrückte und daher tieferen religiösen Bedürfnissen nicht genügen konnte. Jedenfalls hatte auch diese theologische Richtung sogut wie jede andere ihr geschichtliches Recht, und es ist gar nicht zu leugnen, dass ihre Vertreter in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts der grossen Mehrheit unseres Volks das Christenthum in der für sie verständlichsten Form dargeboten und für ein geräuschloses praktisches Christenthum segensreicher gewirkt haben, als Manche von denen, welche vom hohen Ross einer restaurativen, künstlich zurechtgemachten spekulativen oder Bekenntnisstheologie herab über jene Männer den Stab zu brechen sich anmassten.

Vor Kant's ungeschichtlichem Rationalismus zeichnet sich dieser nachkantische Rationalismus vortheilhaft aus durch besseres Verständniss für die Bedeutung des Geschichtlichen in der Religion. Während Kant alles Positive, was über den moralischen Vernunftglauben hinausgeht, für ein blos Statutarisches, auf menschlicher Einbildung und Willkür Beruhendes gehalten hatte, erklärte Ammon die positive biblische Religion für eine göttlich geoffenbarte insofern, als sie

der natürlichen zwar nicht widerspreche, aber doch auch nicht blos aus der allgemeinmenschlichen Vernunft allein herstamme, sondern eine durch die göttliche Vorsehung mittelst bestimmter geschichtlicher Personen und Thatsachen bewirkte Bereicherung und Bestätigung der Wahrheit der natürlichen Religion sei. Es verhalten sich also natürliche und positive Religion ganz ähnlich wie das allgemeine sittliche Bewusstsein und die bestimmten Sitten und Rechte der einzelnen Völker oder wie die allgemeinmenschliche Anlage und die besondere geschichtliche Verwirklichung derselben. Unter diesen sehr brauchbaren Gesichtspunkt stellte Bretschneider das Verhältniss von allgemeiner und besonderer Offenbarung: jene legt durch die Einrichtung der Welt und unserer Natur den Grund zur religiösen Erkenntniss, diese gibt die Fortführung und Entwicklung dieser Anlage durch stufenweise Erziehung zu höherer Einsicht. Die Nothwendigkeit der besonderen Offenbarung beruht auf der Erziehungsbedürftigkeit unseres Geistes oder darauf, dass unsere Gotteserkenntniss zugleich mit unserer Welterkenntniss nur allmälig werden und sich vollenden kann. Die Offenbarung stammt aus derselben Quelle wie die Vernunft, aus dem göttlichen Logos, daher können beide sich nicht widersprechen. Aber die Offenbarung verhält sich zur Vernunft wie die religiöse Erziehung zum Individuum: sie gibt die religiösen Ideen nicht mit einemmal vollständig, sondern erst nur in allgemeinen Umrissen und ohne klare Einsicht in die Gründe, als eine auf Autorität anzunehmende Wahrheit; allmählig aber lernt die am Gängelband der Autorität geleitete und erstarkte Vernunft die religiösen Ideen klarer und reiner verstehen und ihre innere Wahrheit und Zusammenstimmung mit der Natur der Welt und des Menschen begreifen. Eben darin, dass sie mit der allgemeinen Offenbarung in Harmonie steht und die religiösen Ideen wirklich weiter entfaltet hat, besteht auch der letzte Erweis der Göttlichkeit einer unmittelbaren Offenbarung, deren Möglichkeit nach Bretschneider darum nicht in Abrede zu stellen ist, weil Gottes Geist alles Erschaffene, folglich auch den menschlichen Geist durchdringt und somit eine erleuchtende Einwirkung auf ihn üben kann, die übrigens immer auch durch die sonstige Bildung und Welterkenntniss des Menschen bedingt ist.

Während also Ammon und Bretschneider, beide nicht unberührt von der fortgeschrittenen Denkweise ihrer Zeit, den Begriff der Offenbarung so zu denken suchten, dass die göttliche Unmittelbarkeit und die geschichtliche Vermittlung, also Uebernatürliches und Natürliches keinen ausschliessenden Gegensatz bilden, haben dagegen die in der

abstrakt verständigen Denkweise des 18. Jahrhunderts enger befangenen Theologen Wegscheider und Röhr diesen Gegensatz bis zur Ausschliesslichkeit gespannt und die übernatürliche Offenbarung durchaus verneint. Ihre Gründe waren theils psychologischer theils metaphysischer Art: Der Mensch besitzt in seiner Vernunft eine zureichende Kraft zur Erkenntniss alles dessen was für seine Bestimmung nöthig ist. Mit Verleugnung dieser natürlichen Kraft eine fremde und übernatürliche Autorität anzunehmen, hiesse die wahre Menschenwürde aufheben. Nach einer übernatürlichen Ursache zu greifen widerspräche dem Gesetz unseres Denkens, nach welchem wir alles Gegebene auf eine innerhalb des Naturzusammenhangs gelegene Ursache zurückführen müssen und für eine andere gar kein Kennzeichen anzugeben vermöchten. Eine übernatürliche Einwirkung würde den vernünftigen Zusammenhang nicht blos unseres Denkens sondern überhaupt unseres geistigen Lebens magisch zerreissen, uns aller Schwärmerei aussetzen und besonders auch unsere sittliche Thätigkeit, welche auf Freiheit und vernünftiger Ueberzeugung beruht, lähmen und aufheben. Endlich widerspräche die Annahme übernatürlicher Eingriffe, durch welche der geordnete Naturlauf zerstört würde, der richtigen Idee Gottes, seiner unwandelbaren Allmacht und Allweisheit, welche die Welt so geordnet hat, dass sie keiner wunderbaren Interventionen und Nachbesserungen bedarf. Die Vorstellung von übernatürlicher und unmittelbarer Offenbarung gehört also nur der menschlichen Auffassung an, welche die natürlichen Ursachen gewisser Erscheinungen nicht kannte und daher das Vorhandensein solcher verneinte, während eine bessere Erkenntniss das vermeintliche Uebernatürliche jedesmal ganz wohl als natürlich verursacht verstehen lässt. Der Begriff der Offenbarung bleibt darum doch bestehen, aber sie ist nur als mittelbare und natürliche zu denken, welche in der Anlage und Leitung der Welt, in Schöpfung und Vorsehung besteht. So beruht insbesondere die wahre Religion, das Christenthum, auf einer geschichtlichen Veranstaltung der göttlichen Vorsehung, unter deren Leitung Jesus die Idee einer von wahrer Religion erfüllten Vernunft vorgetragen hat und gleichsam ein Spiegelbild der göttlichen Vernunft persönlich dargestellt hat. Somit besteht zwischen Christenthum und Rationalismus beste Eintracht. — Es ist nicht zu leugnen, dass diese Gründe für den Rationalismus, wenn einmal dessen Gegensatz zum Supranaturalismus so schroff ausschliessend gefasst wird, konsequent gedacht sind, und sie behalten jedenfalls ihr Recht gegenüber dem abstrakten Supranaturalismus, der die Gesetze der Vernunft und der Weltordnung bei Seite setzt. Die Frage ist nur, ob jene

ausschliessliche Fassung des Verhältnisses von Natürlichem und Uebernatürlichem nothwendig und berechtigt ist und ob dabei die eigenthümlichen Erfahrungen des religiösen Lebens berücksichtigt sind? oder ob diese Thatsachen, rein aufgefasst, nicht vielmehr auf eine solche Ansicht vom Verhältniss Gottes zum Menschen und zur Welt hinführen, bei welcher Gottes Wirken innerhalb der natürlichen und geistigen Weltordnung sich vom Menschen erfahren lässt, das Uebernatürliche und Natürliche also nicht mehr sich ausschliessen, sondern als zweierlei Seiten an dem religiösen Verhältniss sich ergänzen? Aber gegen diese tiefere, die Gegensätze versöhnende Betrachtungsweise hat die starre Verständigkeit eines Wegscheider und Röhr sich allzu selbstgewiss verschlossen, und die schroffe Unduldsamkeit beider Männer gegen neue und tiefere Richtungen in der Theologie (Schleiermacher, Marheineke, Hase) hat viel dazu beigetragen, den Rationalismus in der öffentlichen Meinung zu diskreditiren und eine Beurtheilung desselben landläufig zu machen, welche nun wieder ihrerseits ihm Unrecht that, indem sie seine relative Wahrheit allzu hochfahrend verkannte. Es liegt darin die beherzigenswerthe Lehre, dass das religiöse Bewusstsein der kirchlichen Gemeinschaft gegen nichts so empfindlich ist, nichts so wenig ertragen kann, als die herrische Anmassung einer Häresé, welche ihre kühle Verständigkeit für den alleingiltigen Kanon und für die unfehlbare Autorität in Glaubenssachen ausgeben will. Es wird sich dies zu jeder Zeit wiederholen, wo eine doctrinäre Schulweisheit mit dem thörichten Anspruch, das allein wahre dogmatische System zu besitzen, den Gemeinden sich aufzudrängen versucht. Und es muss hinzugefügt werden, dass gerade die wahrhaft freie Wissenschaft, welche den Widerspruch jedes derartigen Anspruchs mit dem eigentlichen Wesen der Dogmatik erkennt, den Protest des praktischen Gemeindebewusstseins durchaus nur billigen kann.

Die Inspiration der heiligen Schriften wird von Wegscheider darauf bezogen, dass ihre Verfasser ihre Lehren über Religion, welche sie, wie überhaupt ihre guten Gedanken, mit frommem Sinn auf Gottes Willen und Wirken zurückführten, unter göttlicher Leitung in Schriften niederlegten, welche zwar nur für die Leser ihrer Zeit bestimmt waren, aber doch so beschaffen sind, dass auch jetzt noch die Lehre der christlichen Religion aus ihnen geschöpft werden kann, wenn sie auch der Aufklärung einer gebildeteren Zeit anzupassen ist. Jesus selbst (Joh. 7, 17) hat die von ihm mitgetheilte Lehre für göttlich ausgegeben insofern, als ihre göttliche Natur von dem wahrhaft Frommen und Rechtschaffenen wohl erkannt und beurtheilt werden kann. Aber

sie heisst auch darum göttlich, weil sie non sine numine zuerst entdeckt und überliefert worden ist. Denn der allgegenwärtige Gott ist Keinem ferne, der ihn eifrig sucht und zur Ausführung seiner Rathschlüsse bereit ist. Wer aber ist je seiner Hilfe würdiger gewesen und hat sich stärkerer Beweise der göttlichen Vorsehung erfreut als der Stifter der christlichen Religion? Was die Person Jesu betrifft, so ist zwar die evangelische Erzählung von seiner übernatürlichen Geburt für eine fromme Sage zu halten, die aus jüdischen Meinungen stammt und bei vielen anderen Völkern ihre Parallelen hat, und damit sind alle Behauptungen über wunderbare Eigenschaften der Natur Jesu hinfällig, nicht aber auch die Ueberzeugung, dass seine ausgezeichneten Gaben und Kräfte, sowie die zu ihrer Ausbildung und Verwerthung günstigen Zeitbedingungen auf Gott als Ursache zurückzuführen seien. Die kirchliche Lehre von den beiden Naturen in Christo hat zwar, wie Wegscheider nicht leugnen will, gewisse Keime schon in den biblischen Schriften; aber da sie in ihrer ausgebildeten theologischen Form nichts hilft zur wahren Tugend, ja der Wirksamkeit des uns zur Nachahmung vorgesetzten Beispiels Jesu höchst schädlich ist, zudem der gesunden Vernunft und einigen unzweideutigen Schriftaussagen gänzlich widerspricht, so sollten wir bei der einfacheren Lehrform stehen bleiben: dass wir nämlich Jesum als wahrhaft göttlichen Gesandten, Ausleger des göttlichen Willens, Urbild der mit wahrer Religion und Tugend zu erfüllenden Menschen, der selbst voll des Göttlichen (numen, θεῖον) war und nicht ohne Gott uns in dieser Eigenschaft und Grösse vorgesetzt ist, verehren und nachahmen sollen. — Gegen die kirchliche Lehre von der stellvertretenden Genugthuung des Todes Christi werden die seit den Socinianern üblichen Bedenken in theologischer und anthropologisch-moralischer Hinsicht geltend gemacht, bereichert noch durch das kosmologische Bedenken, es sei schwer anzunehmen, dass Gott selbst in der zweiten Person der Trinität, der Lenker unzähliger Sonnensysteme, gerade auf diese Erde, einen so kleinen Theil der Welt, in menschlicher Hülle herabzusteigen beschlossen haben sollte, um sich von den Juden tödten zu lassen und damit sich für sich selbst als Sühnopfer darzubringen; ein Gedanke, der das unzweifelhaft richtige Gefühl zum Ausdruck bringt, dass durch das kopernikanische Weltbild auch das christliche Gottesbewusstsein beeinflusst und zur Aufgabe früherer mythologischer Vorstellungen genöthigt werde. Im Uebrigen ist Wegscheider wieder unbefangen genug, zu erkennen, dass die Satisfaktionslehre exegetisch nicht ganz aus der Schrift wegzuschaffen sei; er hält sie für eine zur Zeit der Apostel zweckmässige Einkleidungsform der christlichen

Wahrheit, welcher auch jetzt noch für gewisse Gemüther ein pädagogischer Werth zukomme, wogegen die Fortgeschritteneren durch andere Lehrformen der Schrift selbst berechtigt seien, jene Lehre für ein bloses Symbol zu halten, welches andeuten soll, dass wir durch treue Befolgung der von Jesus gelehrten und durch seinen Tod besiegelten Religion ohne alle weiteren Opfer und Ceremonien Gott wohlgefällig werden. Auch als Symbol der Liebe Gottes und Christi zu den Menschen oder der Einweihung einer neuen Religion als eines neuen Bundes zwischen Gott und Menschen lasse sich die Versöhnungslehre deuten. — Hieran ist soviel gewiss als richtig anzuerkennen, dass in der Lehre vom Versöhnungswerk Christi verschiedene religiöse Motive zusammengewirkt haben, welche wir zwar als wertvoll anzuerkennen, aber auch in anderer Form auszudrücken vermögen; jedoch gerade das tiefste und im paulinischen Ursprung der Lehre vorgebildete Motiv hat Kant (vgl. oben S. 14) in seiner ethisch-idealen Deutung des Dogmas viel besser getroffen, als irgendeiner seiner theologischen Nachfolger, die alle weit mehr an der Oberfläche hängen bleiben. Dasselbe gilt hinsichtlich der Heilslehre. Kant hatte unter Voraussetzung des „radikalen Bösen" nicht blose Besserung der Sitten, sondern prinzipielle Umwandelung der Gesinnung oder „Wiedergeburt" des ganzen Menschen für die Bedingung erklärt, unter welcher wir hoffen dürfen, von Gott für gut angesehen zu werden, indem dann der Herzenskündiger die prinzipiell gute Gesinnung anstatt des wirklichen vollkommen Gutseins, welches nie stattfinden kann, gelten lasse, und eben hierauf hatte er die evang. Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben bezogen. Die Theologen der Schule, von welcher hier die Rede ist, hielten nun zwar an dem Betonen der Gesinnung gegenüber allem äusseren und vereinzelten Thun fest und fanden hierin den Angelpunkt der evang. Heilslehre; aber dass diese gute Gesinnung einen Gegensatz zum natürlichen selbstischen Sinn bilde und auf einer prinzipiellen Sinneswendung beruhe, lehrten sie nicht und konnten es nicht lehren, weil sie — im Unterschied von Kant — den Menschen von Natur schon für wesentlich gut und nur theilweise durch Sinnlichkeit oder schlechte Beispiele sittlich geschwächt und gehemmt hielten. Dadurch schwächte sich bei ihnen der biblische und kirchliche Unterschied zwischen dem natürlichen und neuen Menschen ab zu einer allmäligen sittlichen Besserung, bei welcher der Mensch je nach dem Grade seiner Würdigkeit sich des göttlichen Wohlgefallens versichert halten dürfe. Dass aber hierbei weder der sittliche Ernst der idealen Forderung noch das religiöse Bedürfnis der Heilsgewissheit und Gewissensberuhigung, welchen beiden die evang. Lehre von Recht-

fertigung und Heiligung gleichmässig Genüge thun will, zu ihrem vollen Recht kommen, wird kaum zu leugnen sein. Kant's Lehre war tiefer und berührte sich näher mit der evang. Heilslehre als der nachkant'sche Rationalismus; von Kant's Moral- und Religionsphilosophie war eine Fortbildung in der Richtung auf die religiöse Mystik möglich, wie Fichte und Schleiermacher zeigen; aber bei den kantischen Rationalisten fand eher eine Rückbildung in der Richtung der Populärphilosophie statt.

Dem neu erwachten und vertieften religiösen Gefühl konnte diese Richtung auf die Dauer nicht genügen und musste daher vor neuen tieferen Denkweisen zurückweichen. Aber darum hat sie doch nicht blos zu ihrer Zeit gute Dienste zur Reinigung der Kirche vom Banne eines unduldsamen Dogmatismus gethan, sondern es liegt eine bleibende und heute sogut wie damals beherzigenswerthe Mahnung in den Worten Wegscheider's in der Vorrede seiner „theologischen Institutionen": Die theologischen Lehrer sollen allen Fleiss darauf verwenden, in Auslegung und Beurtheilung der Meinungen und Satzungen alter Zeiten den Gebrauch der gesunden Vernunft mit dem Ergebniss der wissenschaftlichen Bildung sovieler Jahrhunderte zu verbinden. So nur werden sie in den Fussstapfen der grossen Reformatoren wandeln, welche bei ihrem edlen Kampf gegen soviele dem Menschengeschlecht schädlichen Irrthümer doch nie sich vermessen haben, dass sie allein alles zu Ende gebracht haben, und nie den Nachkommen den Fortschrit der religiösen Erkenntniss versagen oder beschränken zu wollen behaupteten. Darnach vorzüglich sollen die Lehrer der Kirche streben, dass sie die Lehre Christi und der Apostel von Gott, den Sitten und Pflichten möglichst rein dem Volke mitteilen; dass sie zeigen, die Wahrheit derselben beruhe nicht auf alten dogmatischen Formeln und spitzfindigen Auslegungen biblischer Stellen, sondern werde durch die recht ausgebildete Natur unseres Geistes selbst bestätigt; dass sie die nur für die Denkweise gewisser Menschen und Zeiten angepassten Lehrformen nicht länger vertheidigen, sondern allmälig bei Seite setzen und sich einer einfacheren Form der Unterweisung zuwenden, welche im neuen Testament selbst angedeutet sei und darum auch in die Form positiver Lehre gekleidet werden solle; dass sie, statt den Qualm alter Meinungen für Licht der Erkenntniss auszugeben, vielmehr die Funken wahrer Sittlichkeit und Frömmigkeit aus dem Lichte der echten Christuslehre erglühen lassen. — Wir ehren die echt protestantische Wahrheitsliebe, die aus solchen Worten spricht; wir anerkennen heute noch die von jenen Männern der Theologie gestellte Aufgabe; aber freilich haben wir inzwischen gelernt,

dass die Lösung derselben schwieriger ist, als jene sich dachten, dass sie sowohl gründlichere Geschichtsforschung als tiefere Einsicht in die Thatsachen und Gesetze des religiösen und sittlichen Lebens voraussetzt, als sie jenen zu Gebote stand. Darum sind wir nicht blos vorsichtiger in der Kritik des Alten, sondern auch duldsamer gegen die Anhänger des Alten geworden, als es der Rationalismus der Kant'schen Schule zu sein pflegte.

Den Uebergang von der rationalistischen Theologie der Kant'schen Schule zur Schleiermacher'schen Theologie bildet De Wette, der sich an den philosophischen Standpunkt des Halbkantianers Fries anschloss, welcher den Kant'schen Kriticismus in anthropologischer Richtung vollenden wollte. Alles unser Wissen, so lehrten Fries und de Wette, beschränkt sich auf die in Raum und Zeit anschaubare und durch den Verstand in Begriffe zu fassende Welt der Erscheinungen. Aber diese „verständige Weltansicht" ist noch nicht die wahre, denn über ihr steht die durch die Vernunft geforderte Welt der Ideen, welche nicht Gegenstand des Wissens, sondern des Glaubens sind, nämlich die Idee des ewigen Wesens oder der Seele, der absoluten selbständigen Kraft oder der Freiheit und der Einheit des absoluten Ganzen oder der allbedingenden Ursache, Gottes. Diese Ideen haben mit der Erscheinungswelt, dem Gegenstand unseres Wissens, keinen theoretisch nachweisbaren Zusammenhang, sondern stehen sogar im vollen Widerspruch mit ihr, weil uns die Erfahrung überall nur Endliches und Werdendes, nirgends Ewiges und Unendliches zeigt. Gleichwohl haben sie für unser Gefühl volle Wahrheit und unbedingte Gewissheit. Sie dürfen zwar nie in unsere verständige Weltansicht, welche es nur mit dem Mechanismus der endlichen Ursachen und Wirkungen zu thun hat, eingemengt werden, aber sie begründen unsere höhere oder „ideale Weltansicht", welche daraus entsteht, dass wir mittelst der gefühlsmässigen Ahnung jene Ideen auf die Welt beziehen und die Welt im Lichte derselben ästhetisch und religiös beurtheilen. Die religiösen Ideen sind an sich, mit dem spekulativen Vermögen aufgefasst, starr und todt, weil nur durch Negation der endlichen Schranken, also mittelst negirender Abstraktion vom Wirklichen, entstanden; aber sie bekommen ihre positive Bedeutung und werden fürs Leben werthvoll, indem sie mit dem Gefühl aufgefasst und in die Bildersprache der dichtenden und symbolisirenden Ahnung gekleidet werden. Alle religiösen Aussagen, mit welchen sich die Theologie beschäftigt, sind also von dem verständigen Wissen wohl zu unterscheiden, da sie der idealen Weltansicht zugehören und nur

der symbolische Ausdruck des ahnenden Gefühls sind. Auf der falschen Vermischung und Verwechselung dieser idealen, in Symbolen sich ausdrückenden Weltansicht mit der des verständigen Wissens beruht aller Dogmatismus und Scholasticismus, welcher ebenso das Wesen des religiösen Gefühls wie des Wissens verkennt und den endlosen Streit zwischen Glauben und Wissen verschuldet, welcher nur dadurch zu schlichten ist, dass beide gänzlich von einander geschieden werden, das Wissen auf die Erscheinungswelt beschränkt, das Glauben auf die Idealwelt bezogen und mit der ästhetischen Weltansicht zusammengefasst wird. Näher sind drei Arten des ästhetisch-religiösen Gefühls zu unterscheiden: die Begeisterung, welche durch die Idee der persönlichen Würde und ewigen Bestimmung des Menschen geweckt wird, aber auch an der Betrachtung der Schönheit der Natur und der Zweckmässigkeit in der Geschichte sich erbauen kann; die Ergebung, welche im Gefühl der eigenen Unvollkommenheit sich über die Uebel der Welt erhebt zum Glauben an das höhere geistige Reich der Dinge, welches über den Unvollkommenheiten und Trümmern des Irdischen in ewiger ungetrübter Schönheit blüht; endlich das Gefühl der Andacht, welche die Idee Gottes, die für den Verstand nur die leere Form der absoluten Einheit wäre, belebt zur Idee der ewigen Güte, die Alles zum Besten lenkt und alle Verwirrung löst. Auf diese drei religiösen Gefühle, welchen die ästhetischen Ideen des Epos, des Dramas und der Lyrik entsprechen sollen, sind alle religiösen Aussagen in der Art zu beziehen, dass sie als Symbolik derselben gedeutet und ihr Wahrheitswerth darnach bemessen werde, wieweit sie jene Gefühle zum Ausdruck bringen. Darin eben besteht die Aufgabe der Theologie. Sie hat die Dogmen nicht durch eigene Spekulationen oder durch eine blose Morallehre (wie die Kantianer) zu ersetzen, sondern zunächst geschichtlich darzustellen und sodann nach ihrer religiösen Symbolik zu deuten. Das Bildliche ist nicht zu beseitigen, denn wir bedürfen desselben immer zur Darstellung der religiösen Gefühle und halten uns am besten an die geschichtlich gegebene Bildersprache. Aber dieselbe ist aus den Banden der Verstandesbegriffe zu lösen und der ästhetischen Anschauung anheimzugeben. Das ist das Ziel, wohin der Protestantismus endlich gelangen muss. Ist es der Kritik gelungen, die Religion vom Irrsal des Verstandes zu befreien, so überlässt sie dieselbe der Herrschaft des religiösen Gefühls und der diesem dienenden Kunst.

Von diesem Standpunkt aus hat De Wette die Dogmatik in einer Weise bearbeitet, welcher man das Lob nicht versagen kann, dass sie das Recht des religiösen Gefühls mit dem des vernünftigen Denkens

möglichst auszugleichen suchte, wenn auch freilich sein Vermittlungsversuch zu sehr von subjektiven Geschmacksurtheilen geleitet, zu wenig objektiv begründet war, als dass er neben der tiefer angelegten Schleiermacher'schen Theologie sich hätte behaupten können. Immerhin verlohnt es sich, noch einen Blick auf seine Behandlung dogmatischer Begriffe zu werfen [1].

Göttliche Offenbarung erblicken wir in einer religiösen Erscheinung, wenn wir von der darin liegenden Kraft der religiösen Wahrheit und Schönheit dergestalt ergriffen werden, dass wir uns über uns selbst und unser geistiges Vermögen emporgehoben fühlen. Dass das Christenthum göttliche Offenbarung sei, ist ein ideales Urtheil, welches nicht durch Verstandesgründe erwiesen werden kann, von welchem aber die theologische Reflexion doch die allgemeine Nothwendigkeit aufzuzeigen hat, geradeso wie ein Geschmacksurtheil über die Schönheit eines Kunstwerks zwar nicht erwiesen, aber doch insoweit begründet werden kann, dass man zeigt, es genüge den Forderungen der Kunst. Dabei ist zunächst auf den Gehalt dieser Offenbarung zu sehen und zu untersuchen, wie sie sich zur Vernunft verhalte, mit welcher nichts Gutes und Heilsames in Widerstreit stehen kann, weil sonst der Mensch mit sichselbst in Widerstreit gerathen würde. Indem sich nun findet, dass im Christenthum nichts als die ewigen Vernunftideen in ihrer grössten Reinheit und Fülle erschienen sind, so ist damit der Offenbarungsglaube gerechtfertigt. Der Rationalismus ist sonach nichts anderes als die philosophische Ansicht des Offenbarungsglaubens, sofern wir Offenbarung in allem Dem anzuerkennen haben, wodurch die geschichtliche Entwicklung des religiösen Geistes bedeutend gefördert wird, wie solches im höchsten Grade beim Christenthum der Fall gewesen ist. Die Inspirationslehre ist ebenfalls nur ein Ausdruck dafür, dass die biblischen Schriftsteller von heiliger Begeisterung beseelt waren, ohne doch unfehlbare Einsicht, welche ja Verstandessache ist, gehabt zu haben. Die Kanonicität im religiösen Sinn kommt den Schriften zu, welche göttliche Wahrheit enthalten, ist also unabhängig von der geschichtlichen Ansicht über die biblischen Bücher.

Der allgemeine Theil der Dogmatik muss streng nach den spekulativen und sittlichen Ideen der Philosophie kritisiert werden. Die Begriffe der göttlichen Eigenschaften sind auf die philosophischen Ideen von Gott zurückzuführen, ohne als populäre Bilder ihre Kraft

[1]) Nach der zur Erläuterung seiner Dogmatik dienenden Schrift: „Religion und Theologie" 2. Aufl. 1821.

zu verlieren. Der mosaische Mythus von der Schöpfung kann als Bild für den Gedanken gelten, dass die Welt ewig gesetzt sei durch die göttliche Allmacht. Engel und Teufel sind mythologische Figuren, welche in der heiligen Symbolik und Kunst beibehalten werden können, in welchen man aber weder geschichtliche noch metaphysische Wahrheit suchen darf. Die Trinitätslehre ist zu deuten auf die Formen der Offenbarung Gottes, sei es in der Welt überhaupt, wobei Sohn und Geist auf das Formal- und Realprinzip der Welt bezogen werden können, sei es in der christlichen Offenbarung insbesondere; indem die Trinitätslehre die Wahrheit der verschiedenen Ansichten von Gott (freilich in der falschen schulmässigen Substanzirung dieser Ansichten zu Personen) enthält, bringt sie die Ueberlegenheit des Christenthums über Juden- und Heidenthum zum Ausdruck. In der Lehre vom Menschen ist der Mythus vom Sündenfall als ein Bild dessen zu betrachten, was sich bei jedem Menschen immer wiederholt. Richtig ist zwar, dass wir unseren Hang zum Bösen als eine Schuld ansehen müssen und dass wir mit all unserem sittlichen Streben den inneren Frieden nicht erlangen können, weil wir uns nicht zur wahren Heiligkeit emporschwingen können. Aber eine dogmatische Uebertreibung ist es, dem Menschen alle Kraft zum Guten abzusprechen; es ist dabei verkannt, dass dem Menschen eine innere sittliche Kraft einwohnt, die allerdings der äusseren Erregung bedarf, um zur Selbstthätigkeit zu werden. Insofern bedarf der Mensch der Erlösung durch die göttliche Gnade. Aber der heilige Geist und die Vernunft müssen nicht einander entgegengesetzt, sondern diese muss jenem untergeordnet werden. Gnade und Freiheit sind zweierlei Ansichten von verschiedenem Standpunkt aus gefasst, jene dem Glauben, diese der beobachtenden Reflexion angehörig, beide aber gleich richtig und einander nicht ausschliessend. Erwählung und Verwerfung ist zugleich Gottes und der Menschen Werk, Gottes zwar nicht nach seinem absoluten Willen, aber nach seinem relativen Wirken innerhalb der geschichtlichen sündigen Menschenwelt. Das Dogma von den zwei Naturen in Christo ist begrifflich ein Widerspruch, lässt sich aber leicht auf die zwei Ansichten zurückführen: natürlich betrachtet ist Jesus Mensch, ideal ästhetisch betrachtet ist er Gott, und wie beide Ansichten im Grunde eins sind, so ist es nur e i n e Person, der Gottmensch, nicht zwei Personen. „Hinweg also mit jenen dürren Formeln der Dogmatik, von welchen ohnehin die Bibel und der Volksglaube nichts weiss! Christus gelte uns als göttlicher Gesandter, als Gottmensch, als Ebenbild Gottes, man sei nicht zu karg in seiner Verherrlichung, man wäge die Ausdrücke nicht zu ängstlich ab; aber nie vergesse

man, dass dabei nicht von Verstandeswahrheit, sondern allein von religiöser Schönheit die Rede ist, und wer darüber zum Volke spricht, thue es nie ohne den Aufschwung und die Wärme der frommen Begeisterung." Nachdem bisher die Geschichte dieses Dogmas sich um den Kampf der Wahrheit mit der Schönheit gedreht hat, „muss jetzt eine Zeit eintreten, wo die Schönheit neben der Wahrheit ihre Rechte behauptet". Die Versöhnungslehre ist ein schönes ästhetisch-religiöses Symbol des Gedankens, dass Christus unserem von der Schuld geängsteten Gemüth den inneren Frieden wiedergebe, dass es sich zutrauensvoll zu Gott, dem heiligen Richter, emporrichten kann. Wie in Christo alle Ideen geschichtlich und persönlich erschienen sind, so auch die höchste Idee der Versöhnung, damit sich in ihm das ganze Leben der Menschheit spiegeln sollte. Da er in seinem für uns erlittenen Tod das Höchste sittlicher Vollkommenheit und den völligen Sieg des Geistes über das Fleisch und die Sünde dargestellt hat, so können wir uns dieses durch den Glauben an ihn zu eigen machen; er erhebt uns zu sich, indem wir mit ihm von der Herrschaft des Fleisches uns losmachen; und diese Zuversicht gibt uns die Seelenruhe, dass wir uns nicht mehr vor Gott fürchten, sondern seiner Gnade gewiss werden. Die Opferidee ist hierbei nur im Sinn eines sittlichen Vorbildes und Urbildes der geläuterten und begnadigten Menschheit zu verstehen. Die Rechtfertigungslehre enthält die von der Moraltheologie der Neueren verkannte religiöse Wahrheit, dass der Mensch nicht durch eigenes Verdienst, welches doch immer vor der Heiligkeit Gottes verschwindet, sondern allein durch die Gnade Gottes selig werden kann. Die Eschatologie ist als symbolische Mythologie zu deuten, welcher die Wahrheiten der Anthropologie und Soteriologie (ewiges Leben, Sieg des Guten im Reich Gottes) zu Grunde liegen.

Man sieht aus diesen dogmatischen Bestimmungen sowie aus den trefflichen Weisungen für den praktischen Theologen, dass De Wette zwar der buchstäblichen Autorität der kirchlichen Symbole ebenso frei gegenüberstand als die Rationalisten, dass er aber das von diesen verkürzte Recht des religiösen Gefühls zur Geltung bringen und bei feinerem Sinn für das Geschichtliche den Zusammenhang der kirchlichen Gegenwart mit ihrer Vergangenheit festhalten wollte. Dass er dieses nur mittelst einer öfters etwas verschwommenen ästhetisirenden Behandlung der Dogmen zu erreichen suchte, mag man allerdings als wissenschaftlichen Mangel beurtheilen, aber für die praktische Abzweckung der Theologie, die er immer im Auge hatte, mochten die Vortheile dieser Behandlungsweise über ihre Nachtheile

überwiegen. De Wette steht hierin sowie in seinem Verhältniss zu den Rationalisten Herder am nächsten, und unter unseren Zeitgenossen sind Hase und Lipsius seine nächsten Geistesverwandten. Dass eine Kirche, die sich in der durch diese Namen bezeichneten Bahn bewegt, nicht schlecht fährt, dafür liegt der Beweis in den erfreulichen kirchlichen Zuständen Thüringens vor.

Zweites Capitel.

Die Schleiermacher'sche Theologie.

Während Rationalisten und Supranaturalisten einander bekämpften, ohne dass die Einen die Andern überwinden konnten, weil beide eine einseitige Wahrheit vertraten und falsche Voraussetzungen theilten, kam nun ein Stärkerer über sie, der neue Bahnen einschlug: Schleiermacher, dessen Werk: „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhang dargestellt“ (I. Aufl. 1821, II. Aufl. 1831) für die neuere Theologie epochemachend geworden ist. Der gemeinsame Grundfehler jener feindlichen Parteien war gewesen, dass sie den christlichen Glauben als eine Summe von überlieferten Lehren fassten, welche zu dem vernünftigen Denken der Gegenwart in so sprödem Gegensatz zu stehen schienen, dass das eine dem andern weichen müsse, wobei eben darüber, welches von beiden nachgeben und wieweit es nachgeben müsse, der endlose Streit geführt wurde. Schleiermacher entzog diesem Streit den Boden, indem er seine Voraussetzung aufhob. Der christliche Glaube, so zeigte er, besteht nicht in irgendwelcher Summe von positiven Lehrsätzen, welche nur aus verständiger Reflexion über den Glauben entsprungen sind; der Glaube selber ist nicht eine Lehre oder Lehrsystem, sondern eine Bestimmtheit des frommen Gefühls, eine Thatsache also der inneren Erfahrung, welche vom Denken weder erzeugt noch in ihrem Bestande abhängig ist, sondern, wie alle Erfahrung, nur Gegenstand der Beobachtung und Beschreibung sein kann. Er stellte sich also einerseits dem positivistischen Standpunkt der Supranaturalisten dadurch entgegen, dass er den christlichen Glauben nicht als eine von aussen gegebene Lehrautorität, sondern als eine innere Bestimmtheit unseres eigenen Selbstbewusstseins fasste, welche mit dem übrigen Inhalt unseres Bewusstseins und den Gesetzen unseres Geistes im Zusammenhang stehen muss; hierin steht Schleiermacher ganz auf dem Boden

des modernen Idealismus, für den es keine Wahrheit geben kann, die nicht unserem menschlichen Geiste entspränge und entspräche. Andererseits stellte er den Rationalisten die Einsicht entgegen, dass der christliche Glaube nicht ein Produkt des vernünftigen Denkens sei, sondern eine Gemüthsbestimmtheit, ein Gefühl, das vor dem Denken und unabhängig von ihm gegeben sei, und zwar ein Gefühl nicht blos des einzelnen Frommen, sondern der christlichen, specieller der evangelischen Gemeinde, sonach eine Thatsache nicht blos der individuellen Erfahrung, sondern der gemeinsamen Erfahrung einer geschichtlichen Gemeinschaft, welche also, wie alle positiven Geschichtserfahrungen, vom Denken aufzunehmen und verständig darzustellen ist, nicht aber wegraisonnirt werden kann und darf.

Also vom Boden der religiösen Erfahrung aus will Schleiermacher den christlichen Glauben beschreiben, wobei die Voraussetzung ist, dass seine eigene religiöse Erfahrung wesentlich die gleiche sei mit der der christlichen Kirche, wenigstens in ihrer evangelischen Gestaltung. Dass freilich diese Voraussetzung nur mit sehr starker Einschränkung richtig sei, wird sich zum voraus erwarten lassen bei einem Manne, dessen religiöses Gemüth in der Jugend sich an der eigenthümlichen herrnhutischen Frömmigkeit genährt und dessen Geist sich am Studium Plato's, Spinoza's, Kant's, Fichte's, Jakobi's, Schelling's gebildet hatte, der noch bei seiner ersten Schrift, den Reden über Religion, sich als Jünger der Romantik, dieser durchaus modernen Denkweise, gezeigt hatte. Wohl mag man zugeben, dass Schleiermacher in den zwei Jahrzehnten zwischen jenen Reden und seiner Glaubenslehre die Einseitigkeiten der Romantik abgestreift und seine ganze Denkweise viel mehr auf den Einklang mit dem Glauben der Gemeinde gestimmt hat: dennoch lässt sich nicht bezweifeln und seine Glaubenslehre verräth es unzweideutig, dass die mannigfachen Elemente seiner reichen Bildung auch auf sein religiöses Bewusstsein einen tiefgehenden Einfluss geübt haben, sodass sein frommes Gefühl durch eigenthümliche Züge sich von dem der Kirche unterschied. Darum behält auch seine von dieser subjektiven Erfahrung ausgehende Glaubenslehre, trotz aller redlichen Bemühung, das Individuelle mit dem Gemeinsamen auszugleichen und in Eins zu setzen, doch immerhin einen stark individuellen Charakter, der nicht unmittelbar auf kirchliche Allgemeingiltigkeit Anspruch machen konnte. Uebrigens werden wir ihm daraus keinen Vorwurf machen dürfen, wenn wir erwägen, dass dasselbe nothwendig von jedem Versuch, den christlichen Glauben vom Standpunkt der Gegenwart aus darzustellen, in irgendwelchem Grade gelten wird; ja man wird es geradezu

als Verdienst Schleiermacher's bezeichnen müssen, dass er durch seinen Vorgang das Recht des Individuellen auch in der Glaubenslehre geltend gemacht und dem unglücklichen Wahn des alleinigen und ausschliessenden Wahrheitsbesitzes gewehrt hat.

Der individuelle Charakter der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zeigt sich gleich von vorneherein in seiner Bestimmung des Religionsbegriffs, der auch für die Gotteslehre massgebend wurde. Religion, so lehrt er, ist „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl"; in unserem Verhältniss zur Welt ist unser Bewusstsein stets getheilt zwischen relativem Freiheits- und relativem Abhängigkeitsgefühl, je nachdem unsere thätigen oder leidenden Zustände überwiegen; erheben wir uns aber über den Wechsel dieser relativen Zustände zur Einheit des höheren Selbstbewusstseins, so entsteht uns das Gefühl einer schlechthinigen Abhängigkeit, welches eins ist mit dem Bewusstsein Gottes, weil das Woher dieses Gefühls, in welchem der Gegensatz von relativer Freiheit und Abhängigkeit aufgehoben ist, nur der unbedingte Grund aller Wechselwirkung der Weltwesen, also Gott sein kann. — So scharfsinnig diese Deduktion ist, so wird man doch nicht sagen können, dass sie das Wesen des religiösen, zumal christlichen Gefühls zutreffend oder erschöpfend beschreibe. Das religiöse Ehrfurchtsgefühl enthält neben der Abhängigkeit von Gott auch die Verpflichtung gegen ihn und die Verwandtschaft mit ihm und die Erhebung zu ihm; der fromme Mensch weiss sich nicht blos passiv abhängig von einer höheren Macht, sondern auch sittlich gebunden an einen höheren Willen, und eben diese sittliche Seite des religiösen Gefühls ist der Massstab seines qualitativen Werthes auf den verschiedenen Stufen der religiösen Entwicklung, während bei Schleiermacher's einfachem Abhängigkeitsgefühl nur eine quantitative Verschiedenheit des Stärkegrades möglich ist, welchen das religiöse Gefühl im Verhältniss zu dem weltlichen Bewusstsein besitzt. Es ist aber klar, dass die blos quantitative Schätzung des religiösen Gefühls nach der Kräftigkeit seines Auftretens im Bewusstsein nicht zureicht für die Beurtheilung seines qualitativen Werths; sonst würde z. B. das fromme Gefühl des Mohammedaners dem des Christen gleichzustellen sein. Fragen wir nun, woher es wohl kam, dass Schleiermacher das religiöse Gefühl so dürftig beschrieb, dass er über der sozusagen physischen Seite des Abhängigseins von einer unendlichen Ursache die sittliche Seite des Sichverbundenfühlens mit einer uns verwandten geistigen Willensmacht bei Seite setzte, so werden wir schwerlich irren, wenn wir den Grund dieses Mangels in dem Einfluss der Weltanschauung Spinoza's finden, dessen cognitio

Dei intuitiva darin besteht, dass wir alle endlichen Erscheinungen auf die nothwendige Ursächlichkeit Gottes beziehen, also uns von dieser schlechthin abhängig fühlen. Bestätigen wird sich diese Vermuthung bei Schleiermacher's Gotteslehre, welche mit seinem einseitigen Religionsbegriff eng zusammenhängt.

Indem Schleiermacher seine Glaubenslehre auf die frommen Gemüthszustände, deren er als Glied der Gemeinde sich bewusst ist, erbaut, verlieren die Fragen, mit welchen die Apologetik sich sonst beschäftigt hatte, ihre entscheidende Bedeutung und treten in durchaus neue Beleuchtung. Vor allem kann auf diesem Standpunkt die heilige Schrift nicht mehr als Fundament des Glaubens in Betracht kommen. Schleiermacher kommt in der Einleitung zur Dogmatik kaum auf sie zu sprechen, sondern behandelt sie unter der Lehre von den kirchlichen Gnadenmitteln. Sie gilt ihm als ein Erzeugniss des heiligen Geistes insofern, als derselbe Gemeingeist der Kirche ist; dieser Geist hat in den apostolischen Schriften von Christo gezeugt, nicht wesentlich anders als in späteren Schriften, nur ursprünglicher und mehr unter dem unmittelbaren Eindruck der persönlichen Bekanntschaft der Apostel mit Jesu, wie sie bei Späteren nicht mehr stattfand; um desswillen kommt zwar den neutestamentlichen Schriften eine besondere Dignität als Norm für alle späteren Darstellungen des Christenthums zu, nicht aber auch den alttestamentlichen, da der Zusammenhang des Christenthums mit der alttestamentlichen Religion nach Schleiermacher nur ein sehr loser und mittelbarer sein soll. Ueberhaupt ist es nicht das Ansehen der heiligen Schriften, auf welches der Glaube an Christum sich gründet, sondern dieser Glaube muss schon vorausgesetzt werden, um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen. Am wenigsten darf dieses auf ihre Eingebung gestützt werden, denn gesetzt auch, diese liesse sich aus den neutestamentlichen Schriften selbst erweisen, so wäre doch die Ueberzeugung davon noch immer nicht christlicher Glaube und könnte auch gar nicht unmittelbar diesen wecken, da derselbe vielmehr nur aus dem Totaleindruck der Persönlichkeit Jesu hervorgehen kann. Dass dieser Eindruck aus den neutestam. Schriften zu gewinnen ist, und sie also das Bild Christi richtig überliefern, darauf allein beruht ihre normative Dignität. Was sie dagegen über die äusseren Wunder berichten, die Jesus gethan habe oder die an ihm geschehen seien, das steht der Kritik offen. Die Wunder können schon darum nicht nach der gewöhnlichen Weise als Stützen des christlichen Glaubens gelten, weil sie ja diesen schon voraussetzen und aus ihm zu begreifen sind. Denn da der christliche Glaube in Christo die höchste göttliche Offen-

barung sieht, so ist begreiflich, dass man auch Wunder von ihm erwartete, welche freilich immer nur beziehungsweise so heissen können, sofern sie für unsere dermalige Kenntniss vom Zusammenhang des leiblichen und seelischen Lebens etwas Ausserordentliches enthalten, was doch gar nicht ausschliesst, dass sie an sich in demselben allgemeinen gesetzmässigen Naturzusammenhang wie alles andere Geschehen begründet sein könnten. Schleiermacher gibt zwar nirgends eine direkte Kritik des kirchlichen Wunderglaubens, weder hinsichtlich der Wirklichkeit noch der Möglichkeit der überlieferten Wunder; aber er stellt den allgemeinen Grundsatz auf, dass aus dem Interesse der Frömmigkeit nie ein Bedürfniss entstehen könne, eine Thatsache so aufzufassen, dass durch ihre Abhängigkeit von Gott ihre Bedingtheit durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben wäre. Auch die Wunder beim Anfang und Ausgang des Lebens Jesu, welche sonst der Kirche als Fundament ihres Christusglaubens galten, gehören nach Schleiermacher nicht wesentlich zum Glauben an die Person Jesu, da diesen die Jünger ja schon hatten, ohne noch von jenen Wundern etwas zu wissen.

Gleichwohl verwirft nun aber Schleiermacher die Begriffe des Wunders, des Uebernatürlichen, der Offenbarung nicht in jedem Sinn. Alle diese Begriffe bezeichnen nach ihm allerdings religiöse Erfahrungsthatsachen, die über die gemeine Erfahrug hinausgehen; aber sofern sie Erlebnisse des religiösen Gemüths enthalten, welches doch auch zum Ganzen der menschlichen Natur gehört, müssen sie zugleich eine natürliche Seite haben, können also nur in relativem Sinn übernatürlich sein. Unter Offenbarung versteht er die Ursprünglichkeit einer religiösen Erscheinung, sei es einer Persönlichkeit oder eines Lebensmomentes von grundlegender Bedeutung für eine religiöse Gemeinschaft; ausgeschlossen ist dabei sowohl äussere Mittheilung und Ueberlieferung als auch willkürliche Erfindung und Reflexion, eingeschlossen dagegen göttliche Mittheilung und Kundgebung. Nur darf diese nicht zunächst als lehrhafte Einwirkung auf den erkennenden Menschengeist gedacht werden, sondern als die eigenthümliche und ausserordentliche Wirkung, welche eine persönliche Erscheinung durch ihren Totaleindruck auf das ganze Selbstbewusstsein ihrer Umgebung macht, wobei die Lehre zwar nicht ausgeschlossen, aber doch nur als Moment mitgesetzt ist. Auch im Heidenthum sind solche Persönlichkeiten als Offenbarungen Gottes zu betrachten, in welchen sich auf eine ursprüngliche, nicht aus dem nächsten geschichtlichen Zusammenhang begreifliche Weise das Göttliche in einem menschlichen Leben vorbildlich kundthut. Allein jede solche Offenbarung ist doch immer

nur etwas Relatives, da nur die Welt im Ganzen die absolute Offenbarung heissen könnte, jede einzelne Erscheinung aber, wie originell sie auch sein möge, doch immer aus dem Gesammtzustand der Gesellschaft, der sie angehört, zu begreifen ist. Jedenfalls ist also der Anspruch auf absolute Wahrheit einer Offenbarung unmöglich, da eine solche eine Kundmachung Gottes, wie er ansich ist, voraussetzen würde, während doch jede wirksame Kundgebung Gottes blos etwas über Gott in seinem Verhältniss zu uns aussagen kann. Auch vom Christenthum gilt dieses. Sein Ursprung in der Person Jesu ist zwar übernatürlich insofern, als der eigenthümliche geistige Gehalt derselben nicht aus ihrem natürlichen Lebenskreis zu erklären ist, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen schöpferischen Akt Gottes hervorgegangen sein kann. Aber dieser übernatürliche Ursprung ist doch auch wieder natürlich insofern, als das Hervortreten eines solchen ursprünglichen Lebens als Wirkung der unserer Gattung einwohnenden Entwicklungskraft zu denken ist, welche nach göttlich geordneten, ob auch uns verborgenen, Gesetzen sich in einzelnen Menschen an einzelnen Punkten äussert, um durch sie die Uebrigen weiter zu fördern; als die höchste Entwicklung der geistigen Kraft unserer Gattung ist die einzigartige Erscheinung Christi kein absolutes Wunder, sondern nur relativ. Ebenso bezeichnet das „Uebervernünftige“ am Christenthum nur sein Hinausgehen über die gemeine menschliche Vernunft, nicht aber über die Vernunftanlage der Menschheit überhaupt, als deren höchste Steigerung vielmehr das Christenthum zu betrachten ist. Die einzelnen Glaubenssätze aber sind zwar insofern übervernünftig, als ihr religiöser Inhalt nicht durch vernünftige Reflexion erdacht, sondern als eigenthümliche Erfahrung gegeben ist, welche, wie jede andere ähnliche Erfahrung auch, nur durch die anschauenwollende Liebe aufgefasst werden kann; zugleich aber sind sie insofern durchaus vernünftig, als sie denselben Gesetzen der Begriffsbildung und Verknüpfung wie alles Gesprochene unterworfen sein müssen.

In diesen Sätzen drückt sich das Verhältniss Schleiermachers zum Rationalismus und Supranaturalismus sehr deutlich aus: mit dem ersteren verwirft er das absolute Wunder und will auch das Christenthum als ein Produkt der menschlichen Natur, ihrer ursprünglichen Geisteskraft begreifen, aber — und damit tritt er auf Seiten des letzteren — doch nicht als Reflexionsprodukt des gemeinen Denkens, sondern als schöpferisches Produkt der gesteigertsten Entwicklungskraft unserer Vernunftanlage, mithin als einzigartige geschichtliche Erscheinung, welche an der Person des Erlösers hafte und sonach

als positive Offenbarungsthatsache anzuerkennen sei. Der christliche Glaube ist daher nach Schleiermacher nicht blos Glaube an allgemeine religiöse oder moralische Wahrheiten, sondern an die geschichtliche Person Jesu als des Erlösers, dessen eigenthümliche Wirkung unser christliches Bewusstsein der Erlösung ist. Und damit bestimmt sich nach Schleiermacher die Aufgabe der Glaubenslehre sogar noch positiver als bei den damaligen Supranaturalisten: sie hat den in der Gemeinde gegebenen Glauben an Christum als den Erlöser zu beschreiben und in die mannigfachen Aussagen, die darin enthalten sind, zusammenhängend zu entwickeln, dagegen hat sie mit sonstiger Wissenschaft und Philosophie nichts zu schaffen. Die dogmatischen Sätze sollen, so fordert er, nur „Ergebnisse der Betrachtung frommer Gemüthszustände" sein und durchaus weder vermischt noch verwechselt werden mit spekulativen Sätzen, die einem ganz anderen Interesse entstammen. „Die dogmatische Theologie wird nicht eher auf ihrem Boden ebenso sicher stehen, wie die Weltweisheit schon lange auf dem ihrigen, bis die Sonderung beider Arten von Sätzen so vollständig sein wird, dass z. B. eine so wunderliche Frage wie die: ob derselbe Satz in der Philosophie wahr und in der Theologie falsch sein könne? desswegen nicht mehr vorkommt, weil ein Satz so, wie er in der einen ist, in der anderen keinen Platz finden kann, sondern, wie ähnlich er auch klinge, die Verschiedenheit vorausgesetzt werden muss." „Die evangelische Kirche ist sich bewusst, dass die ihr eigenthümliche Gestaltung der dogmatischen Sätze nicht von irgendeiner philosophischen Form oder Schule abhängt oder überhaupt von einem spekulativen Interesse ausgegangen ist, sondern nur von dem der Befriedigung des unmittelbaren Selbstbewusstseins allein mittelst der echten und unverfälschten Stiftung Christi." Aber auch in den Anfängen der christlichen Lehrbildung will Schleiermacher einen Einfluss der Spekulation auf den Inhalt dogmatischer Sätze nicht zugestehen, worin ihm heute kein Historiker mehr zustimmen wird; ist doch sogar in der paulinischen und johanneischen Theologie der Einfluss der hellenistischen Spekulation nicht zu verkennen!

Wir haben hier nicht zu fragen, ob die von Schleiermacher geforderte strenge Scheidung der Glaubenslehre von der Philosophie möglich sei? wohl aber, ob er selbst mit ihr vollen Ernst gemacht habe? Der Form seiner Glaubenssätze nach ist dieses allerdings der Fall; er vermeidet sorgfältig jede Beiziehung philosophischer Sätze, jede direkte und ausgesprochene Anlehnung an philosophische Schulen und Systeme. Gleichwohl kann es Niemandem entgehen, dass auf seine Glaubenslehre nicht blos seine philosophische Bildung im Allgemeinen, sondern auch eine bestimmte philosophische Lehrweise tiefgehenden Einfluss geübt hat. Oder wäre seine kritische Scheidung zwischen den kirchlichen Lehrformen und dem religiösen Gehalt derselben, sein Zurückgehen von den überlieferten Glaubensobjekten auf das eigene Innere des religiösen Subjekts als den Entstehungsgrund derselben denkbar ohne die Schule des kritischen Idealismus? Und wie wäre es erklärlich, dass Schleiermachers Lehre von Gott und Welt, wenn sie wirklich nur aus der Betrachtung des frommen Gefühls der Christenheit abgeleitet wäre, wie er vorgibt, sich von der sonst üblichen Lehrweise so weit entfernt hätte und der spinozischen so nahe gekommen wäre? Strauss wird doch wohl Recht haben, wenn er sagt [1]: „Alle Hauptsätze des ersten Theils der Schleiermacher'schen Glaubenslehre werden dann erst recht verständlich, wenn man sie in die Formeln Spinozas zurückübersetzt, aus welchen sie ursprünglich geflossen sind. Das allem Uebrigen zu Grunde gelegte Verhältniss Gottes zur Welt, wornach Beide als Grössen betrachtet sich decken, nur dass jener die absolute und ungetheilte, diese die in sich gespaltene und getheilte Einheit ist, erklärt sich in letzter Beziehung nur aus dem Verhältniss der natura naturans zur natura naturata bei Spinoza."

In einer Anmerkung seiner Glaubenslehre wirft Schleiermacher einmal die flüchtige aber bezeichnende Bemerkung hin, der Pantheismus vertrage sich wohl mit der Frömmigkeit, sofern er doch irgendeine Art und Weise des Theismus ausdrücken solle und das Wort nicht lediglich nur eine verlarvte materialistische Negation des Theismus sei. „Halten wir den Pantheismus an der gewöhnlichen Formel: Eins und alles fest, so werden dann doch Gott und Welt wenigstens der Funktion nach geschieden bleiben und also kann ein solcher (Pantheist), wenn er sich in die Welt miteinrechnet, sich mit diesem All abhängig fühlen von dem, was das Eins dazu ist." Es ist wohl kaum zu bezweifeln, dass Schleiermacher hierin seine eigene Ansicht von Gott und Welt charakterisirt hat, wie sie in seiner „Dialektik" am bestimmtesten, doch auch in der Glaubenslehre deutlich genug gelehrt ist. Gleich bei der Ableitung der Gottesvorstellung aus dem frommen Abhängigkeitsgefühl betont Schleiermacher, dass Gott eben nur der Ausdruck für das Woher der schlechthinigen Abhängigkeit, aber keineswegs als Gegenstand gegeben oder zu denken sei. Gott ohne Welt zu denken wäre leere Mythologie. Gott ist die Einheit zu der Vielheit, die als Welt erscheint. Schöpfung und Erhaltung sind

[1] „Charakteristiken und Kritiken", S. 166.

zweierlei Ausdrücke für die ewige Ursächlichkeit oder Allmacht Gottes, welche sich in der Gesammtheit alles Seins so vollkommen darstellt, dass weder in der göttlichen Allmacht ein Ueberschuss von Möglichkeit über die Totalität des Wirklichen, noch in dieser etwas über jene hinausragendes ist. Allmacht und Totalität der Naturursachen decken sich gegenseitig, nie tritt jene ergänzend an die Stelle von diesen, sondern Alles ist und wird ganz durch den Naturzusammenhang, sofern Jedes durch Alles besteht, und zugleich Alles ganz durch die göttliche Allmacht, sofern Alles ungetheilt durch Eines besteht. Diess ist in der That eine exakte Formulierung der „Immanenz“ Gottes in der Welt, wie Spinoza sie lehrte. Aber Schleiermacher theilt nicht blos die Immanenztheorie, sondern auch den Substanzbegriff Spinoza's mit seiner alle Bestimmungen ausschliessenden einfachen Einheit des Seins und Wirkens. Die göttlichen Eigenschaften bezeichnen nach ihm nicht etwas Besonderes in Gott oder auch nur eine objektive Verschiedenheit in seinem Verhältniss zur Welt, wobei Gott in einer Mannigfaltigkeit von Funktionen begriffen und damit, meint Schleiermacher, in das Gebiet des Gegensatzes gestellt wäre; sondern sie bezeichnen nur die verschiedenen Arten, wie wir unser Abhängigkeitsgefühl auf Gott beziehen oder wie seine (ansich einfache) Ursächlichkeit sich unserem Bewusstsein mannigfach darstellt. Nämlich als raum- und zeitlos den Raum und die Zeit bedingend ist sie Allgegenwart und Ewigkeit; als dem Ganzen der Naturursachen dem Umfang nach gleiche, aber der Art nach entgegengesetzte Ursächlichkeit ist sie Allmacht; als lebendige oder geistige Ursächlichkeit wird sie durch Allwissenheit bezeichnet; bezogen auf unser sittliches Bewusstsein ist sie Heiligkeit und Gerechtigkeit, sofern wir mit der Sünde zusammen das Gewissen haben und das Schuldbewusstsein mit dem Uebel verknüpfen — beides kraft göttlicher Ordnung; bezogen endlich auf das Bewusstsein der Erlösung wird uns die göttliche Ursächlichkeit zur Liebe und Weisheit. Alle diese Unterschiede fallen also nur auf die Seite des menschlichen Gottesbewusstseins, haben aber keinen Grund im objektiven Wesen Gottes, welches keine unterschiedenen Bestimmungen zulässt, weil jede solche die Unendlichkeit Gottes nach Schleiermacher aufheben würde, ganz wie Spinoza den Kanon aufgestellt hatte: Omnis determinatio est negatio. Eine solche schlechthin einfache Ursächlichkeit, in welcher das Können vom Wirken, das Wirken vom Wollen, das Wollen vom Wissen nicht unterschieden, auch keine Succession von Akten und Zuständen, sondern alles zumal e i n ewiger Akt ist, das ist mindestens keine Persönlichkeit, aber auch kaum als geistiges Sein ist es zu denken, da

es mit allem dem, was bei uns das Geistige ausmacht, nichts gemein hat; es ist im Grunde einfach wirkende Kraft, wie die spinozische Substanz. Dass dieser Gottesbegriff für das christlich fromme Gemüth wenig befriedigend ist, wurde von jeher bemerkt; auch hat ihn Schleiermacher mit dem religiösen Bewusstsein nur dadurch in Einklang zu bringen gewusst, dass er dieses zum blosen Abhängigkeitsgefühl entleert und damit um eine wesentliche Seite, wie wir oben sahen, verkürzt hat. So viel also ist gewiss, dass Schleiermacher in der Fassung der Grundbegriffe Religion und Gott nicht der unbefangene Ausleger der christlichen Erfahrung gewesen ist, sondern diese für seine philosophische Weltanschauung zugeschnitten hat.

Wie machte er nun aber es möglich, von dieser Grundlage aus den Uebergang zum christlichen Glauben zu finden und die Beschreibung des mehr spinozischen als christlichen Gottesbewusstseins doch als Beschreibung des christlichen Gemeindebewusstseins erscheinen zu lassen? Dadurch, dass er den Gegensatz von Gottesbewusstsein und sinnlichem Bewusstsein (entsprechend dem spinozischen Gegensatz von Vernunft und Imaginatio) identificierte mit dem christlichen Bewusstsein von Sünde und Erlösung. Nämlich so: das Ueberwiegen des sinnlichen Bewusstseins über das Gottesbewusstsein oder die Hemmung des letzteren durch jenes wird uns zum Bewusstsein der Sünde und religiösen Unlust oder Erlösungsbedürftigkeit; umgekehrt das Ueberwiegen des Gottesbewusstseins über das sinnliche, wobei jeder Moment des letzteren von jenem bestimmt wird, das wird uns zum Bewusstsein der aufgehobenen Hemmung oder Erlösung, der Kräftigkeit und Seligkeit des höheren Selbstbewusstseins. Zwischen dem einen und anderen dieser beiden Zustände bewegt sich alles religiöse Bewusstsein. Während aber der Zustand des gehemmten Gottesbewusstseins die allgemein menschliche Erfahrung ist, findet sich der des befreiten Gottesbewusstseins nur als Erfahrung der christlichen Gemeinde und als Wirkung ihres Stifters; so wird das, was zunächst nur ein Gegensatz innerhalb des Selbstbewusstseins ist, zugleich zum objektiv geschichtlichen Gegensatz der natürlichen, erlösungsbedürftigen, und der christlichen, erlösten Menschheit. Es ist leicht zu bemerken, dass diese von Schleiermacher als „Sünde und Erlösung“ beschriebenen Zustände an sich dasselbe sind, was Spinoza in den bekannten zwei Büchern seiner „Ethik“ als die servitus und libertas humana beschrieb, und was bei Kant die Herrschaft des niederen, sinnlichen und des oberen, vernünftigen Begehrungsvermögens heisst. Der Unterschied ist nur, dass der Uebergang vom einen zum andern Zustand bei jenen Philosophen als ein psychologisch-ethischer Prozess innerhalb des Selbstbewusstseins und kraft seiner mensch-

lichen Anlage verläuft, bei unserem Theologen dagegen der Umschwung als ein geschichtlicher Wandlungsprozess des menschlichen Gemeinbewusstseins erscheint, welcher in einem bestimmten Punkt der Geschichte seinen Anfang und seine bewirkende Ursache hat. Wenn es nun wahr ist, dass die menschliche Gattung das makrokosmische Urbild des Einzellebens ist, und dass die Aktualisirung der menschlichen Anlage im Individuum nur möglich ist auf Grund ihrer Aktualität in der Gesellschaft: so war es gewiss ein richtiger und fruchtbarer Gedanke Schleiermacher's, die verschiedenen Zustände des religiösen Selbstbewusstseins zu den verschiedenen Entwicklungsphasen der geschichtlichen Menschheit zu erweitern; er hat damit jenen Bann des Individualismus, welchen wir oben als den Mangel der Kant'schen Religionsphilosophie erkannten (S. 15), durchbrochen und das fromme Selbstbewusstsein mit dem geschichtlichen Gemeindebewusstsein in solchen organischen Verband gesetzt, dass beide sich gegenseitig zur Erklärung dienen. Ob er aber auch die Konsequenzen dieses richtigen Prinzips ganz gezogen habe, ist eine Frage, die man im Blick auf seine Christologie kaum wird bejahen können.

Der Gegensatz von Sünde und Erlösung oder Gnade wird nun von Schleiermacher zum Eintheilungsgrund des zweiten oder speciellen Theils seiner Glaubenslehre gemacht, nachdem er im ersten Theil das religiöse Bewusstsein abgesehen von jenem Gegensatz oder die grundlegenden Fragen über Gott und Welt und ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen besprochen hatte. In jedem Theil gliedert sich der Stoff so, dass zuerst das religiöse Selbstbewusstsein als solches, sodann die in ihm mitgesetzten Aussagen über die Welt und über Gott dargestellt werden. Für die Gotteslehre hat diese Eintheilung den Uebelstand, dass diese Lehre nirgends im Zusammenhang, sondern auf verschiedenen Punkten verzettelt dargestellt wird, was allerdings auch wieder den Vortheil bot, den Mangel einer objektiven Gottesidee zu verhüllen. Auch sonst hat jene Eintheilung manche Härten, z. B. dass die Christologie unter die Beschreibung des christlichen Selbstbewusstseins fällt, während sie doch ein historisches Objekt zum Inhalt haben soll; ferner dass die Lehre von der Kirche unter die christlichen Aussagen von der Welt gestellt ist. Die Eschatologie wird in loser Verbindung mit dem Uebrigen als prophetisches Lehrstück behandelt.

Die Sünde beschreibt Schleiermacher als den Widerstreit des Fleisches gegen den Geist, als die Hemmung des höheren Selbstbewusstseins oder Gottesbewusstseins durch das niedere, sinnliche oder endliche Bewusstsein. Sie hat ihren natürlichen Grund in dem Voraus-

eilen der sinnlichen Entwicklung vor der geistigen und der Verstandesentwicklung vor der Willenskraft. Sie ist mithin unvermeidliche Folge unserer menschlichen Natur und nicht Folge einer äusseren Vererbung von Adam her. Durch die erste Sünde der Ureltern ist nicht eine Veränderung der menschlichen Gattungsnatur bewirkt worden, was unmöglich wäre, sondern jene erste Sünde war nur das erstmalige Erscheinen der der menschlichen Natur ansich eigenen und schon bei den Ureltern vorauszusetzenden Sündhaftigkeit. Die kirchliche Lehre von den beiden aufeinanderfolgenden Zuständen: status integritatis und st. corruptionis ist daher umzudeuten in die zwei der menschlichen Natur i m m e r z u g l e i c h anhaftenden Seiten der ursprünglichen Vollkommenheit oder der Anlage des Gottesbewusstseins und der ursprünglichen Sündhaftigkeit oder sinnlichen Schwäche. — So rationell diese Umdeutung der kirchlichen Lehre von Urstand und Sündenfall jedenfalls ist, so darf man doch nicht übersehen, dass Schleiermachers Auffassung des Wesens der Sünde ebenso ungenügend ist wie die wesentlich gleichartige des Spinoza, wornach das Böse nur ein Mangel der Kraft der Vernunft über die sinnlichen Affekte sein soll; eine unbefangene Analyse des sittlichen Bewusstseins wird im Bösen doch immer auch einen Widerspruch des selbstischen Einzelwillens gegen das ihn verpflichtende Gesetz des Ganzen, und damit einen Selbstwiderspruch innerhalb des Geistes, nicht blos einen Widerspruch zwischen Geist und Sinnlichkeit erkennen. — Mit scharfsinniger Dialektik weiss Schleiermacher mit seinen so ganz andersartigen Prämissen weiterhin die kirchlichen Formeln auszugleichen. Er adoptirt geradezu die Sätze, dass die zur Gattungsnatur gehörige Sündhaftigkeit als eine vollkommene Unfähigkeit zum wahrhaft Guten betrachtet werden müsse, welche zwar nicht bis zur Aufhebung der Erlösungsfähigkeit übertrieben werden dürfe, insofern aber doch unendlich sei, als sie nicht einmal durch die Kraft der Erlösung völlig aufzuheben sei. Auch der Schuldcharakter soll nach Schleiermacher der Erbsünde insofern zukommen, als sie zwar nicht dem Einzelnen als solchem, doch aber der Gattung als ihre Gesammtheit zur Gesammtschuld anzurechnen sei, sodass das Bewusstsein derselben immer zugleich die Anerkennung der allgemein menschlichen Erlösungsbedürftigkeit in sich schliesse. Endlich geht Schleiermacher sogar noch einen Schritt über die Kirchenlehre hinaus mit der Behauptung, dass aus der Erbsünde die wirkliche Sünde immer sosehr hervorgehe, dass im ganzen Gebiet der sündigen Menschheit kein reiner Moment vorkomme, in welchem der Widerstand gegen das Gottesbewusstsein ganz fehlen würde. Daher sei auch der Werthunterschied zwischen den

Menschen nicht in den Gradunterschieden ihrer Sünde, sondern nur darin zu suchen, dass sie zur Erlösung in näherem oder fernerem Verhältniss stehen; eine Behauptung, in welcher sich dasselbe Zurücktreten der sittlichen Beurtheilung hinter jener abstrakt nivellirenden Auffassung des Bösen als des allgemeinen malum metaphysicum der Endlichkeit, wie bei Spinoza, verräth.

Die Erlösungslehre geht davon aus, dass wir uns in der christlichen Gemeinde einer steten Förderung unseres Gottesbewusstseins in fortschreitender Ueberwindung der vom Sinnlichen ausgehenden Hemmungen und Annäherung an den Zustand der Seligkeit bewusst sind. Da nun diese Förderung nicht im Gesammtleben der Sünde begründet sein kann, in welchem sich immer nur Unseligkeit entwickelt, so muss sie — schliesst Schleiermacher — in dem neuen von Jesu gestifteten Gesammtleben der Gemeinde begründet sein und somit auf die erlösende Wirksamkeit Jesu als Ursache zurückgeführt werden. Es fragt sich also, wie haben wir die Person Jesu zu denken, damit sie Ursache jener Wirkung sein konnte? Darauf lautet die Antwort: Unsere Erfahrung einer stets wachsenden Kräftigkeit unseres christlichen Gottesbewusstseins konnte von Jesu nur dann ausgehen, wenn sie in ihm selbst in absolutem Masse verwirklicht war, d. h. wenn das religiöse Urbild in ihm geschichtlich und seine ganze geschichtliche Erscheinung religiös urbildlich war, also Person und Idee ohne Rest sich deckten. Als dieser urbildliche Mensch war Christus nach Schleiermacher's Darstellung von allen anderen Menschen unterschieden durch seine wesentliche Sündlosigkeit und schlechthinige Vollkommenheit, die nicht blos jede wirkliche Sünde, sondern auch schon jede reale Möglichkeit derselben und somit alles, was einem sittlichen Kampfe gleichsieht, ausschloss; ferner durch seine Irrthumslosigkeit, sofern er nie eine irrige Vorstellung selbst erzeugt oder sich zur eigenen Ueberzeugung von Anderen angeeignet hat. Dieses vollkommene Gottesbewusstsein Christi ist als eigentliches Sein Gottes in ihm und als die einzig vollkommene Offenbarung Gottes innerhalb der menschlichen Gattung zu betrachten. Insofern war seine Person eine wunderbare Erscheinung im Gesammtleben der Sünde, nicht aus diesem selbst, sondern nur aus einem schöpferischen Akt Gottes zu erklären, welcher eine zweite Schöpfung oder Vollendung der Schöpfung heissen kann, die freilich mit der ersten Schöpfung auch wieder in einem und demselben allgemeinen Naturzusammenhang eins ist. Nur dieses, dass die Erscheinung Christi in einem schöpferischen Akt oder einer ursprünglichen That der menschlichen Gattung als nicht von Sünde afficirter begründet gewesen sei, hält Schleiermacher für den

wahren Kern der Lehre von der übernatürlichen Entstehung seines Lebens, wogegen die Entfernung des väterlichen Antheils bei seiner Erzeugung nichts wesentliches zur Sache beitrage. Ueberhaupt soll das Wunderbare an der Person Jesu doch nicht so gedacht werden, dass die Selbigkeit seiner Natur mit der unseren verneint würde. Mag auch ihr Ursprung ein Wunder (im obigen Sinn) sein, so muss dann doch die Geschichtlichkeit des weiteren Lebensverlaufs festgehalten werden. Dazu gehörte die allmälige Entwicklung der Kräfte, auch der geistigen, nur dass dieselbe ohne Gegensätze und Kämpfe als steter Uebergang aus Kindesunschuld zur geistigen Vollkraft sich vollzogen habe; ferner die Volksthümlichkeit, das Bestimmtsein der Vorstellungen und Handlungen durch die Denkweise seines Volks und seiner Zeit, wenn gleich nur seine Empfänglichkeit, nicht aber seine Selbstthätigkeit von dieser Schranke behaftet gewesen sein soll. Insofern sei zwar wohl, gibt Schleiermacher zu, ein Hinausgehen über die unmittelbare geschichtliche Erscheinung Jesu, wie sie zeitlich und volksthümlich bedingt war, möglich und wirklich, aber das sei nicht auch ein Hinausgehen über sein Wesen, welches vielmehr durch die fortschreitende Entwicklung der Christenheit nur immer völliger dargelegt werde. Schleiermacher macht also hier offenbar die bekannte Unterscheidung zwischen dem idealen Prinzip, das in Jesu zur Offenbarung gekommen, und seiner persönlichen Erscheinung in der Geschichte. In der Mittheilung des ersteren bestand das Werk Christi: erlösend wirkte er durch Mittheilung der Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins, versöhnend durch Mittheilung der Seligkeit desselben; eine Wirkung, die freilich nur im Anfang eine unmittelbare That Jesu war, später nur ein durch die Gemeinde vermitteltes Fortwirken seines Geistes und Lebensbildes in der Anschauung der Glaubigen sein konnte. Der kirchlichen Formel von der „stellvertretenden Genugthuung" legt Schleiermacher den Sinn unter: Christus habe insofern genuggethan, als von seiner Person und gemeindestiftenden Wirksamkeit eine Quelle unerschöpflichen Segens ausgieng; aber dieses Genugthun sei nicht stellvertretend, sofern ja sein Segen nur denen zukommt, welche auch in die Gemeinschaft mit ihm eintreten; seinem Leiden dagegen komme insofern allerdings ein stellvertretender Charakter zu, als er bei seiner Sündlosigkeit für seine Person dem Uebel der Welt, das mit der Sünde zusammenhängt, enthoben gewesen wäre; aber dieses Stellvertreten sei nicht genugthuend, da ja auch die Einzelnen in der Gemeinde noch immer zu leiden haben. M. a. W.: Schleiermacher verneint die Idee einer transscendenten Versöhnung durch sühnende Leistung Christi als Stellvertreters der Mensch-

heit vor Gott und setzt dafür die geschichtliche Betrachtungsweise, nach welcher Christus durch den Totaleindruck seiner Persönlichkeit auf das religiöse Bewusstsein der Menschen kräftigend und beseligend einwirkte, so dass sie sich erlöst und versöhnt, d. h. vom hemmenden und unseligen Zwiespalt des höheren und niederen Selbstbewusstseins befreit oder doch immer mehr freiwerdend fühlten. Eben dieses von Christus ausgegangene kräftige Gottesbewusstsein ist als Gemeinbewusstsein der christlichen Gemeinde „der heilige Geist". Wie das Gottesbewusstsein Christi ein „Sein Gottes in ihm" hiess, so ist auch der heilige Geist „die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesammtleben der Glaubigen beseelenden Gemeingeistes". Der heilige Geist ist also dasselbe Erlösungsprinzip in der Gemeinde, welches in der Person Jesu in der Ursprünglichkeit eines individuellen Lebens erschienen war; erlösend aber wirkt dieses Prinzip insofern, als es in den Einzelnen, die sich ihm empfänglich hingeben, ein ähnliches Leben des gekräftigten und beseligten Gottesbewusstseins weckt, wie es urbildlich in Jesu da war. Hierin besteht die „Bekehrung und Rechtfertigung", diese beiden Seiten der „Wiedergeburt", in welcher durch den christlichen Gemeingeist ein neues religiöses Bewusstsein im Glaubigen geweckt und eine neue Lebensführung (die „Heiligung") angebahnt wird.

Vergleichen wir nun diese Schleiermacher'sche Erlösungslehre mit den im vorigen Buch beschriebenen religionsphilosophischen Theorieen, so lässt sich als das Gemeinsame bemerken: 1) dass die Erlösung bestehe in einem inneren Vorgang im menschlichen Bewusstsein, nämlich in der Befreiung seines höheren geistigen Wesens von den Hemmungen seiner niederen sinnlichen Natur; und 2) dass diese Erfahrung des Einzelbewusstseins in einem ursächlichen Zusammenhang stehe unmittelbar mit dem Gesammtbewusstsein der Gemeinde und mittelbar mit der vorbildlichen Persönlichkeit ihres Stifters. Ueber den ersten Punkt ist die Uebereinstimmung allgemein; den zweiten Punkt hatten wir bei Kant zwar noch zu vermissen, nicht aber bei Herder und Hegel. Das Unterscheidende der Schleiermacher'schen Erlösungslehre besteht nun darin, dass er 1) die religiöse Seite des Erlösungsbewusstseins in Vordergrund gestellt hat vor der sittlichen, die bei Kant, und vor der intellektuellen, die bei Hegel überwiegt; dass er 2) die massgebende und schöpferische Bedeutung des Erlösers für das Gesammtbewusstsein der Gemeinde viel stärker betont hat als die Religionsphilosophen; und dass er 3) aus den geschichtlichen Wirkungen des Stifters auf übergeschichtlichen Ursprung und einzigartige Vollkommenheit seiner Person schliessen zu dürfen

glaubte. In letzterem liegt, wie ich glaube, die schwache Seite seiner Theorie. Denn Schleiermacher hat weder zu zeigen vermocht, wie mit der Annahme absoluter Vollkommenheit Christi die Selbigkeit seiner menschlichen Natur mit der unseren sich vereinigen lasse, noch auch hat er die Nothwendigkeit jener Annahme irgendwie bewiesen. Denn alles was er selbst über die Erfahrungen der christlichen Gemeinde von dem in ihr vorhandenen Gemeingeist des gekräftigten und beseligten Gottesbewusstseins aussagt — Erfahrungen, welche zugestandenermassen nie über die Relativität einer Annäherung zur Vollkommenheit und Seligkeit hinausgehen — das setzt keineswegs einen Anfangspunkt von absoluter quantitativer Vollkommenheit eines über alle Schwankungen und Trübungen erhabenen Gottesbewusstseins voraus, welches alle Analogie des konkreten und geschichtlichen Menschenlebens überstiege; sondern es erklärt sich jene Erfahrung vollkommen aus der prinzipiellen qualitativen Vollkommenheit, d. h. aus der Wahrheit des Gottesbewusstseins, welches in der Gemeinde als Erfahrungsthatsache vorhanden ist. Dass nun aber die innere qualitative Wahrheit eines religiösen Prinzips mit der persönlichen Vollkommenheit seines ersten Verkünders nicht ohne weiteres zu verwechseln sei, das ist ja doch eigentlich selbstverständlich und war auch von Schleiermacher selbst früher klar erkannt worden. Er hatte in den „Reden" die Verwechselung des Grundfaktums, von dem eine Religion ausgeht, mit der Grundanschauung dieser Religion selbst für „ein grosses Missverständniss" erklärt, das fast Alle verführt und die Ansicht fast aller Religionen verschoben habe. Nun eben dieses Missverständniss, diese Verwechselung der Grundanschauung, der centralen Idee, des beherrschenden geistigen Prinzips einer Gemeinde mit der geschichtlichen Form ihrer Stiftung, der Persönlichkeit, den Schicksalen des Propheten und Bahnbrechers ihrer Idee — das ist offenbar auch dem Dogmatiker Schleiermacher begegnet und hat seine künstliche Konstruktion eines zwischen Ideal und Geschichte schillernden Christusbildes verschuldet. Dass er sich hierüber täuschen konnte, ist psychologisch wohl begreiflich aus den individuellen Bedürfnissen seines religiösen Gemüths, in welchem die herrnhutischen Jugendeindrücke immer nachwirkten. Und für den praktischen Werth seiner Glaubenslehre mochte jener Irrthum vielleicht günstig sein, weil er den Anschluss derselben an die kirchliche Tradition erleichterte. Von den Anderen freilich wurde das, was bei Schleiermacher eine individuell bedingte Inkonsequenz war, zur Hauptsache und zum Ausgangspunkt einer Rückbildung der Dogmatik gemacht, welche

manche Verwirrung und Unklarheit in das theologische Denken und Reden der letzten Generationen gebracht hat.

Es bleibt noch übrig, die Hauptpunkte aus Schleiermacher's Lehre von der Kirche, ihren wesentlichen Eigenschaften, ihrer Entstehung und Vollendung, mitzutheilen. Die herkömmliche Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche beseitigt er als eine widerspruchsvolle Formel, denn was unsichtbar daran, das ist nicht Kirche, und was Kirche, das ist nicht unsichtbar. Den eigentlichen Sinn dieser Unterscheidung findet er sehr treffend in dem Verhältniss des in der Kirche wirksamen christlichen Geistes zu dem, was in ihr noch von natürlich-sündigem Wesen oder von Welt vorhanden ist, — also der Gegensatz von Geist und Fleisch übertragen auf die kirchliche Gesammtheit. Nur auf die erstere Seite sind die Prädikate der Einheit und Allgemeinheit, Heiligkeit und Unfehlbarkeit zu beziehen, auf die Erscheinung der Kirche dagegen nur insofern, als sie in wachsender Annäherung an das Ideal begriffen ist. Unter den Gnadenmitteln wird auch „das Gebet im Namen Christi“ trefflich besprochen. Es drückt den auf Vollendung des Gottesreiches gerichteten Gesammtwillen der Gemeinde und ihr Vorgefühl des wahrhaft Heilsamen aus und hat insofern die Verheissung der Erhörung. Dabei ist aber nicht an irgendeine ans Magische streifende Rückwirkung auf den göttlichen Willen zu denken, sondern nur an die stärkende Einwirkung auf die betende Gemeinde selbst. Die Sakramente werden vom Standpunkt der konfessionellen Union behandelt; mit Abweisung der extremen Ansichten werden verschiedene Fassungen der Idee des Sakraments als möglich zugestanden; Schleiermacher's eigene Ansicht steht der reformirten geistigeren Fassung am nächsten. Bei der Kindertaufe wird die Ergänzung der zunächst nur für die Kirche bedeutsamen Handlung durch ein persönliches Bekenntniss des herangewachsenen Täuflings (Confirmation) zur Vollständigkeit des sakramentalen Gnadenmittels gefordert.

Zu den feinsten Parthieen des Werks gehört die Behandlung der Erwählungslehre. Schon 1819 hatte Schleiermacher einen Aufsatz zur Vertheidigung der kalvinischen Erwählungslehre veröffentlicht, dessen Grundgedanken in der Glaubenslehre etwas ermässigt und weniger apologetisch als irenisch vermittelnd ausgeführt sind. Der Gegensatz von Erwählten und Nichterwählten beruht allerdings auf einem göttlichen Vorausbestimmen, welches nicht von einem Vorauswissen abhängig gemacht werden darf, weil dadurch die göttliche Ursächlichkeit zu einer bedingten gemacht würde; wohl aber stehen die Formeln des Vorausbestimmens und Vorauswissens insofern einander

gleichberechtigt zur Seite, als sie nur verschiedene Betrachtungsweisen derselben Sache ausdrücken. (Es erinnert dies an die Art, wie Spinoza im theologisch-politischen Traktat das göttliche Beschliessen für identisch erklärte mit seinem Erkennen.) Gleichwohl entgeht Schleiermacher der kalvinischen Härte dadurch, dass er den Dualismus von Erwählten und Nichterwählten nur für die geschichtliche Erscheinung des Reiches Gottes, nicht für das definitive Endziel gelten lässt. Innerhalb der Geschichtsentwicklung ist es ein nothwendiges Gesetz, dass nicht alle gleichzeitig Lebenden in die christliche Gemeinde aufgenommen sein können, sondern die Einen vor den Andern vorgezogen werden, die Anderen zur Zeit noch zurückgesetzt sind. Dieser Gegensatz beruht auf dem allgemeinen Verhältniss des Reiches Gottes zur Welt, ist also mit der göttlichen Weltordnung zugleich gesetzt. Aber es ist kein absoluter Gegensatz, sondern nur der relative Unterschied zwischen früherer und späterer Aufnahme der Einen und Anderen in den Bereich der göttlichen Gnadenwirksamkeit. Der zeitliche Gegensatz wird sich einst aufheben in einer endlichen Allgemeinheit des Heils; mit diesem tröstlichen Ausblick erhebt sich der Glaube über die scheinbaren Härten der Erwählungslehre, ohne der Unbedingtheit göttlicher Rathschlüsse etwas zu vergeben.

Mit diesen Zukunftsahnungen über die Vollendung der Kirche beschäftigt sich näher das „prophetische Lehrstück“, wie Schleiermacher die Eschatologie bezeichnet. Er schickt die allgemeine Bemerkung voraus, dass die Darstellung des vollendeten Zustandes der Kirche, da er nicht in den Verlauf des menschlichen Erdenlebens falle, unmittelbar nur den Nutzen eines Vorbilds habe, welchem wir uns nähern sollen. Vom Unsterblichkeitsglauben wird sodann zunächst bemerkt, dass er nicht mit dem Gottesbewusstsein im Allgemeinen zusammenhänge, denn dieses konnte bisher entwickelt werden ohne Rücksicht auf jenen. Es lasse sich auch eine Entsagung auf individuelle Seelenfortdauer denken, welche nicht auf materialistischer Leugnung des Geistes, sondern auf dem demüthigen Bewusstsein der Beschränktheit alles individuellen Lebens beruhe; mit solcher Ansicht würde sich eine Herrschaft des Gottesbewusstseins vollkommen vertragen, welche auch die reinste Sittlichkeit und Geistigkeit des Lebens verlangte. Umgekehrt könne es auch eine unfromme, eudämonistische Art von Unsterblichkeitsglauben geben, z. B. allemal da, wo dieselbe nur um der Vergeltung willen gefordert werde. „Muss daher zugestanden werden, dass es eine Art gibt, die Fortdauer der Persönlichkeit zu verwerfen, wobei man mehr von Gottesbewusstsein durchdrungen sein kann, als bei einer Art, sie aufzunehmen: so kann ein

Zusammenhang zwischen diesem Glauben und dem Gottesbewusstsein ansich nicht mehr behauptet werden." Aber wenn auch nicht unmittelbar mit dem Gottesbewusstsein, so hängt der Unsterblichkeitsglaube doch mit dem Christusglauben insofern zusammen, als Christi Verheissung der bleibenden Gemeinschaft der Seinigen mit ihm nicht nur seine, sondern auch unsere persönliche Fortdauer voraussetzt. Das heisst mit anderen Worten: Die christliche Unsterblichkeitshoffnung ruht auf dem Bewusstsein des unzerstörbaren Heilsbesitzes der frommen Kinder Gottes. Was nun aber die kirchlichen Vorstellungen von den letzten Dingen betrifft, so sollen dieselben nach Schleiermacher's Darstellung nur als „Versuche eines nicht hinreichend unterstützten Ahndungsvermögens" mit den Gründen dafür und Bedenken dagegen aufgeführt werden. Die Schwierigkeiten des Lehrstücks findet er vorzüglich darin, dass die Vorstellungen über einen Vollendungszustand der ganzen Kirche und die über den Vollendungszustand der einzelnen Seelen nach dem Tode nirgends genau zusammentreffen wollen; es sei ebenso schwer, die vollendete Kirche nach Analogie der jetzigen als fortgehende Entwicklung zu denken, wie auch als fertiges und ruhendes Sein, wobei ein handelndes Aufeinanderwirken zwecklos würde. Sonach bleibe hier nur übrig, die Phantasie, welcher doch alle diese unserer jetzigen Erfahrung fremden Dinge anheimfallen, unter den Schutz der Auslegungskunst zu stellen und den von dieser dargebotenen Stoff zu verarbeiten.

Den Schluss des Werks bildet ein Abschnitt über die göttliche Dreieinigkeit. Aus dem oben über Schleiermacher's Lehre von den göttlichen Eigenschaften Bemerkten folgt von selbst, dass er hypostatische Unterschiede im göttlichen Wesen nicht anerkennen konnte. Seine dialektische Kritik der kirchlichen Trinitätslehre ist ebenso treffend, wie die historische Würdigung der verschiedenen bei der Gestaltung dieser Lehre mitwirkenden Motive ungenügend ist. Richtig aber ist jedenfalls, dass diese Lehre nicht eine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewusstsein, sondern nur eine Verknüpfung mehrerer solcher enthalte, nämlich unsere Verbindung mit Gott durch die Offenbarung Christi und durch den Gemeingeist der christlichen Kirche. Schleiermacher deutet also die Trinität modalistisch von den verschiedenen Offenbarungsweisen Gottes und beruft sich dafür auf den altkirchlichen Vorgang des Sabellius.

Die ganze Theologie des letzten halben Jahrhunderts, soweit sie irgend mit der Wissenschaft in Fühlung bleiben will, ist von der Glaubenslehre Schleiermacher's in irgendwelchem Grade beeinflusst.

Aber von den Vielen, die sich Schüler Schleiermacher's nannten, haben nur die Wenigsten jene Verbindung von scharfer Verständigkeit, inniger Gefühlsfrömmigkeit und kirchlichem Gemeinsinn, wie sie die Eigenthümlichkeit des Meisters bildete, zu wahren vermocht. Bei der Mehrzahl überwogen die Bedürfnisse des eigenen frommen Gefühls und noch mehr die Rücksichten auf die wirklichen oder vermeintlichen Bedürfnisse der kirchlichen Gemeinschaft so stark, dass sie das kritische Element der Schleiermacher'schen Theologie bei Seite setzten und seine Formeln mehr dazu benützten, um die Härten der supranaturalistischen Dogmatik zu verhüllen oder zu mildern, als dass sie auf den neuen Wegen des Meisters über den alten Standpunkt hinauszuschreiten gewagt hätten. Für das kirchliche Leben zwar hatte diese „positive Vermittlungstheologie" das Verdienst, die alten Gegensätze zu erweichen, die Parteien einander näher zu bringen, und der Engherzigkeit des schroffen Konfessionalismus gegenüber eine gewisse Weite der religiösen Anschauungen bei aller Wärme des religiösen Gefühls in der Kirche zur Geltung zu bringen. Für die wissenschaftliche Theologie aber bezeichnet sie im Allgemeinen nicht sowohl einen Fortschritt über, als vielmehr einen Rückschritt hinter Schleiermacher, wenn auch zugegeben werden muss, dass in einzelnen Punkten ihre Abweichung von Schleiermacher nicht unberechtigt war.

In dem „System der christlichen Lehre" von Carl Immanuel Nitzsch, in der (unvollendet gebliebenen) Dogmatik von Twesten, in Ullmann's Schriften über die Sündlosigkeit Christi und über das Wesen des Christenthums, in den exegetischen, historischen und apologetischen Schriften von Lücke, Neander, Tholuk und bei anderen Vertretern dieser Richtung herrscht durchaus das Bestreben, vom überlieferten Stoff der kirchlichen Dogmen möglichst viel zu retten, aber die Anstösse der alten Lehren durch neue der Schleiermacher'schen Theologie entnommene Ausdrucksweisen zu mildern. Dabei fehlte es den Genannten weder an Gelehrsamkeit noch an dialektischer Gewandtheit, wohl aber an kritischem Verstand und an einfacher Konsequenz des logischen Denkens. Am meisten eigene Gedanken hatte Nitzsch; aber sein Streben nach Tiefe war ohne Klarheit und seine gesuchte Kürze verfiel oft in die Vieldeutigkeit des Orakelstils. Er gieng aus von dem Schleiermacher'schen Grundgedanken, dass die Religion nicht Lehre, sondern Leben sei, unmittelbares Selbstbewusstsein, Gefühl. Aber er wollte doch das religiöse Gefühl mit dem Erkennen und Wollen enger verknüpft sehen als jener; besonders legte er — und mit Recht — ein Gewicht darauf, dass zwischen Religion und Moral eine nothwendige und wurzelhafte

Verbindung erkannt werde, wie er denn auch in seinem „System der christl. Lehre“ Dogmatik und Ethik zusammen behandelt hat. Beim Begriff der Offenbarung wird die Ursprünglichkeit einer geschichtlichen Lebenserscheinung vorangestellt und dann ein Anlauf zu universeller Ausdehnung des Begriffs auch auf das Heidenthum gemacht, sofern dasselbe als Erziehung zum Christenthum aufgefasst werden könne; doch sei diese Vorbereitung nur eine negative und ideelle gewesen, während die positive und reelle Vorbereitung nur in den Thatsachen der alttestamentlichen Geschichte zu finden sei. Zu den specifischen Offenbarungsthatsachen rechnet Nitzsch mit dem Supranaturalismus vorzüglich die Wunder und Weissagungen. Das Wunder soll zwar eine übernatürliche schöpferische That, aber doch nicht unnatürlich oder gesetzwidrig, sondern eine höhere Natur in der niederen sein; ja er behauptet geradezu: „Wunder und Natur können nicht von einander lassen in ihrem Unterschiede, denn der volle Begriff der Natur hat das Wunder zu seinem Moment und der wahre Begriff des Wunders die Natur.“ Mit solchen dialektischen Wortspielen meinte man unvereinbare Weltanschauungen mit einander vermitteln, ihren Gegensatz verwischen zu können. Auch hinsichtlich der Weissagung wird zwar zunächst der rationelle Gesichtspunkt aufgestellt, dass sie es wesentlich mit dem Göttlichen in der Geschichte zu thun habe und auf das Ganze des Reiches Gottes gehe, nicht auf die Einzelheiten der äusseren Wirklichkeit. Gleichwohl dürfe auch eine, wenn auch nur mässige, Voraussagung des Einzelnen in der Zukunft nicht von der Weissagung ausgeschlossen werden. Die Erfüllung der Weissagung aber sei nicht als völlige Kongruenz zu denken, sondern als analogische oder typische Korrespondenz, bei welcher auch eine mehrmalige und allmälig wachsende Erfüllung stattfinden könne. Also wieder die Vermischung der völlig heterogenen Gesichtspunkte: gesetzmässige Entwicklung einerseits und übernatürliches Voraussagen zufälliger Einzelheiten andererseits. Auch für die heilige Schrift fordert Nitzch eine völlig einzigartige Verbindung des göttlichen Worts mit dem menschlichen, eine ganz besondere Oekonomie, durch welche der Schrift der Wundercharakter einer unfehlbaren Autorität gewahrt werden soll. So wird schon in den Prolegomenen der Schleiermacher'sche Standpunkt durchaus in den älteren supranaturalistischen zurückgebildet; dasselbe findet im materialen Theil, besonders bei der Christologie statt. — Vor Nitzsch zeichnete sich zwar Twesten durch die formale Klarheit seines Raisonnements aus, durch welche aber die sachliche Schwäche der zwiespältigen Denkweise nur um so mehr verrathen wurde. Seine

evangelisch-lutherische Dogmatik, von der jedoch nur der erste Theil bis zur Lehre von den Engeln erschienen ist, ist der wunderliche Versuch, die Vorstellungen der Orthodoxie des 17. Jahrh. aus dem frommen Gefühl des modernen Selbstbewusstseins abzuleiten, wobei doch alle Künste einer scholastischen Sophistik die tiefe Kluft zwischen beiden Standpunkten nicht zu überbrücken vermögen. — Andere Vertreter dieser supranaturalistischen Vermittlungstheologie werden uns in späterem Zusammenhang noch begegnen, theils unter den apologetischen Gegnern von Strauss, theils unter den spekulativen Eklektikern.

Der einzige unter den unmittelbaren Schülern Schleiermacher's, welcher dessen Gedanken rein erfasst und frei fortgebildet hat, ist der Züricher Theologe Alexander Schweizer gewesen. Welche Bedeutung er der Glaubenslehre seines Lehrers beimass und in welcher Richtung er selbst diese fortzubilden gedachte, hat er in den einleitenden Paragraphen seiner „Christl. Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen“ (1863—1873) klar ausgesprochen. „Ihr Wesen ist die für wahre Objektivität wieder offene aber freie Subjektivität, oder die Objektivität wie sie wirklich in dem frommen Subjekt leben und sich diesem als Wahrheit bezeugen kann. Nicht Schleiermacher's Person und dogmatische Ausarbeitung, sondern die von ihm aufgezeigte, dem Zeitalter obliegende, seither nur noch dringender aufgegebene Freiheit im Aneignen der überlieferten Dogmen ist das unsere kirchliche Entwicklungsstufe bezeichnende und viel allgemeiner verbreitet, als man es Wort haben will. Unverkennbar bedarf und will unsere Zeit eine freie Entwicklung der Theologie wie der Frömmigkeit, der Gemeinde wie der Kirche, ein selbständiges Gebiet für die Religion, eine Glaubenslehre, die den wirklich geglaubten und glaubbaren Glauben darstellt, ein bewusstes Hinausschreiten über Dogmatismus und Dogmatik.“ Nicht blos der hl. Schrift, nicht blos den kirchlichen Symbolen, aber auch nicht blos der Vernunft, sofern sie nicht schon in christlicher Lebenserfahrung durchgebildet ist, darf die Glaubenslehre ihren Stoff entnehmen, sondern nur dem Glauben der evang. Kirche selbst, d. h. dem frommen Selbstbewusstsein, sofern es durch die gesammte geschichtliche Erfahrung der evang. Kirche durchgebildet ist, diese angefragt und benutzt hat. Das christliche Gemeindeleben ist der Ort, wo die christl. Erfahrungen allein ausreichend gewonnen werden können. Der Glaube ruht daher auf christlicher Erfahrung. Darum ist er auch nie rein nur Gefühl, sondern immer auch Vorstellung und Trieb, d. h. Richtung auf die Lehre und auf das Thun, zumal da das Gefühl selbst erst

durch Lehre und Thun derer, die es auswirken, als christliches in uns hervorgebracht und bestimmt wird. Mag immerhin das fromme Gefühl das ursprüngliche und erste der subjektiven Frömmigkeit sein: dennoch ist dasselbe theils nicht isolirt, da es erst im Lehr- und Werkausdruck seine Verständigung findet, theils aber ist es selbst, sowie es beschaffen ist, nur geworden durch den Einfluss der uns umgebenden religiösen Sitten und Lehren. Sowenig aus dem reinen Ich das Nichtich konstruirt werden kann, so wenig kann aus dem frommen Ich d. h. aus den Erregungen des Ich, die wir fromme Gefühle nennen, eine bestimmte, klare und vollständige Glaubenslehre abgeleitet werden, ohne dass bewusst oder unbewusst auch die objektiven Erfahrungen der Kirche, welche in den Glaubenslehren ausgedrückt sind, mit einverleibt würden. Dass auch Schleiermacher dies gewollt habe, ist zwar richtig, aber er hat zu unmittelbar sein eigenes frommes Gefühl identificirt mit dem der Kirche; dass Schweizer zwischen dem subjektiven und objektiven Glauben bestimmter unterscheidet und eine wechselseitige Einwirkung und Regelung zwischen beiden behauptet, ist ein Vorzug seiner Glaubenslehre.

Es hängt damit ein weiterer Unterschied zusammen, durch welchen Schweizer die Schleiermacher'sche Theologie nach spekulativer Seite hin fortgebildet hat [1]). Soll das fromme Gefühl die Quelle sein, aus welcher die Lehraussagen abgeleitet werden, so kann es nicht zugleich die diese Aussagen beurtheilende Norm sein. Das fromme Gefühl ist eine zu unbestimmte, schwankende, blos subjektive Grösse, bei der man weder über das Mass seiner Uebereinstimmung mit dem Gefühl der Kirche noch über seine innere Wahrheit sicher sein kann. Es muss daher nicht blos sein Zusammenhang mit der Entwicklung der kirchlichen Frömmigkeit nachgewiesen werden, was Schleiermacher nicht genug gethan hatte; sondern es muss auch noch von einer anderen Seite als der historischen bestimmt werden, von der Idee der Religion selbst, sofern wir durch christliche Erfahrung befähigt dieselbe zu erkennen vermögen. Die sittlich religiöse Vollkommenheit des Menschen ist eine in uns lebende, gerade durch die christliche Erfahrung geweckte und geförderte Idee und bestimmt, in Vorstellungen sich aussprechend, unser frommes Gefühl mit. Was an der überlieferten Religion dieser Idee widerspricht, erscheint uns nicht als Wahrheit. Das Christenthum ist aber seinem Wesen nach, ob auch seiner geschichtlichen Erscheinung jeweilen accidentiell sich noch so viel Trübendes und Vergängliches anhänge, mit der Idee vollendeter

[1]) Schweizer: Glaubenslehre I, 115 ff. (1. Aufl.).

Religion eins und darum sowohl von dieser, als auch von der christlichen Erfahrung aus zu gestalten. Wie im objektiven Erkennen die Wahrheit sichergestellt wird durch das Zusammentreffen der empirischen Wahrnehmung mit der spekulativ gewonnenen Idee, so in der Religion durch das Zusammentreffen der Erfahrung mit der religiösen Idee. Dass das Christenthum seinem wesentlichen Gehalt nach mit der Idee der vollkommenen Religion zusammentrifft, und nur deren Verwirklichung sein will, ist der Vorzug, welcher ihm die immerwährende Dauer sichert. Nicht die Vernunft des Rationalismus, sondern die Idee der vollendeten Frömmigkeit ist das, worin das Christenthum zu sichselbst kommt. Das Messen der Erscheinung an der Idee und das Eingehen dieser in jene ist die allein berechtigte Wahrheitsregel für die Glaubenslehre, nach welcher an allem Ueberlieferten Kritik zu üben ist. Dass diese Wahrheitsregel keine so bestimmt formulierte ist, wie etwa das apostolische Symbolum, wird gerade ein Vorzug sein; denn kein Zeitalter vermag eine unveränderlich für alle Zukunft ausreichende Formulirung der Wahrheitsregel unfehlbar zu Stande zu bringen. Diese muss selbst auch eine perfektible, mit der allgemeinen und christlichen Erkenntniss fortschreitende sein. Die Idee der vollendeten Frömmigkeit wird, je weiter die christliche Erfahrung fortschreitet, um so reiner und voller erkennbar, da die Ideen durch die ihnen entsprechenden Erfahrungen in uns zum Leben und vollen Bewusstsein gebracht werden. Die Leitung in immer vollere Wahrheit findet sich im Aufeinanderbeziehen der fortschreitenden christlichen Erfahrung und der mittelst dieser immer reiner in uns auflebenden Idee absoluter Frömmigkeit und Sittlichkeit, sodass, was diesen nicht genügt, auch nicht echt christlich sein kann, wie lange es auch dogmatisch gegolten hätte.

Das sind in der That echt protestantische und zugleich echt modern-wissenschaftliche Grundsätze. Neben dem empirischen Faktor des kirchlichen Bewusstseins wird hier der ideale Faktor, die in uns lebende Idee der vollkommenen Religion, als wesentliche Regel für Bildung der Glaubenslehre anerkannt, und es wird zugleich erkannt, dass dieses religiöse Ideal nicht ein immer gleichbleibendes oder für immer exakt zu formulirendes sein kann, sondern sich in und mit der Erfahrung selbst auch entwickelt, fortbildet, vertieft und reinigt. Damit erst ist dem Dogmatismus in jeder Form, nicht nur dem orthodox-kirchlichen, sondern ebenso dem rationalistischen und spekulativen, der Boden gänzlich entzogen und ist Raum geschafft für eine ebenso besonnen konservative wie wahrhaft freie Behandlung der Glaubenslehre, in welcher die werthvollen Elemente der ver-

gangenen Entwicklung aufbewahrt und zugleich der fortschreitenden Entwicklung die Bahn geöffnet und die Richtung gewiesen wird. Darum will Schweizer auch mit Recht die Glaubenslehre nicht nur als historische Wissenschaft zur kirchlichen Statistik rechnen (wie Schleiermacher wollte), sondern er weist ihr, sogut wie der Sittenlehre, die Aufgabe zu, die künftige Entwicklung des Glaubens anzubahnen und zu leiten.

Dem entsprechend sind dann auch die einzelnen Lehren ebenso religiös befriedigend wie vernünftig gestaltet. Das Ansehen der heiligen Schrift ist nach Schweizer geltend zu machen gegen kathol. Tradition, illuminatistische Schwarmgeisterei und abstrakte, nicht christlich durchgebildete Vernunft. Würde aber diese Autorität übertrieben und gegen alle Vernunft, auch die in christlicher Erfahrung durchgebildete, geltend gemacht oder auf Gegenstände der Wissenschaft als solcher übertragen, sei es der historischen Kritik oder der Physik, so müsste sie aufhören der Wahrheit zu dienen, und könnte nur Irrthum veranlassen, indem Nichtreligiöses für religiös ausgegeben und dadurch der Aberglaube gefördert würde. Die hl. Schrift bietet das zum Heil Nothwendige dar auf eine dem frei sich entwickelnden kirchlichen Gemeingeist ausreichend erkennbare Weise, gerade wenn die Auslegung keine bindende Norm in der Tradition anerkennt. Auch gründet sich ihre Autorität nicht auf eine mechanische oder sonst übernatürliche Inspiration ihres Inhalts, sondern einfach auf den erkennbaren Werth desselben und die geschichtliche Stellung ihrer Urheber.

Auch die Lehre von Gott gestaltet sich bei Schweizer befriedigender als bei Schleiermacher. Statt, wie dieser, auf die Spinoza'sche Philosophie, geht jener auf die Lehrweise der reformirten Kirche zurück, in welcher die unbedingte Allwirksamkeit Gottes als Stützpunkt der religiösen Heilsgewissheit im Mittelpunkt des Lehrsystems steht. Schweizer hatte diese Centrallehre der Reformirten in ihrer geschichtlichen Entwicklung eingehend beschrieben und den Ertrag dieser historisch-kritischen Untersuchung für seine Glaubenslehre verwerthet. Er beschreibt Gott als den lebendig Wirkenden, dessen Wirken die Welt in ihrem Dasein und Verlauf als eine gesetzmässig geordnete begründet. Sowohl die Naturwelt als auch die sittliche Welt und das Heilsleben des Gottesreiches ist schlechthin abhängig von Gott, aber sie ist dies eben als eine geordnete, so dass ihre Ordnung nirgends durch die Abhängigkeit von Gott aufgehoben, sondern vielmehr begründet und erhalten wird. In der Naturordnung bethätigt sich Gottes Allmacht und Allwissenheit, Ewigkeit und Allgegenwart, in

der sittlichen Weltordnung seine Heiligkeit, Weisheit und Gerechtigkeit, im Heilsleben des Gottesreiches seine Vaterliebe und Vaterweisheit, welche die durch die Naturreligion und Gesetzesreligion vorbereitete Erlösungsreligion ins Dasein rief durch Christum und ihren Verlauf nach geschichtlich nothwendiger Ordnung leitet und zu Ende führt. Die Wahrheit der Prädestinationslehre ist darauf zurückzuführen, dass das christliche Heilsleben in seinem ganzen Verlauf in der Menschheit unbedingt von der göttlichen Gnade abhängig ist; aber die augustinisch-kalvinische Dekretenlehre mit ihrem Partikularismus und definitiven Dualismus ist aufzugeben. Denn die Gnade der Erlösungsreligion ist nach Ziel und Wirksamkeit für die ganze Menschheit bestimmt, wird aber in ihrer geschichtlichen Verwirklichung partikulär, sofern sie nicht auf Alle zumal wirkt und nicht auf Alle mit gleichmässigem Erfolg wirkt, da sie als geistig wirkende keinen Zwang übt und Widerstand zulässt. Aber trotz dieses Partikularismus im zeitlichen Wirken kann die an sich universale Gnade keinen finalen Dualismus von Seligen und Unseligbleibenden zulassen. Diese judaisirende Vorstellung muss der christlichen Hoffnung auf vollendeten Abschluss des angeeigneten Heils in der Ewigkeit ferne bleiben. In diesem monistischen Abschluss der göttlichen Heilswege erkennt Schweizer die richtige Konsequenz der schon von Zwingli aufgestellten Sätze über das Geordnetsein der Sünde im Hinblick auf die Erlösung, im ewigen Rathschluss Gottes, wofür er sich auch auf Röm. 9—11 mit Recht berufen kann.

Die Christologie wird zwar bei Schweizer ebenso wie bei Schleiermacher auf das christliche Bewusstsein gestützt, aber mit viel vorsichtigerer Berücksichtigung der geschichtlichen Zeugnisse. Er geht davon aus, dass nach der Voraussetzung unseres christlichen Selbstbewusstseins das Christenthum diejenige historische Religion ist, in welcher der Religionsbegriff selbst sich darstellt und verwirklicht, sodass in ihm nichts enthalten ist, was nicht im Christenthum sich verwirklichen könnte. Daraus folgert er, dass die Idee des gottinnigen Menschen mit Christus zusammentreffen, ungehemmt durch seine Erscheinung hindurchleuchten und veranschaulicht werden muss, sodass wir mit und in Christus zugleich das Ideal uns zum Bewusstsein bringen. „Wir schauen in ihm das reine Abbild des göttlichen Lebens in menschlicher Erscheinung, ohne darum den idealen und den historischen Christus schlechthin zu vereinerleien". Die hellenistischen Begriffe von göttlicher und menschlicher Natur und drei Personen der Gottheit sind zu vertauschen mit den unserem jetzigen Denken eigenen Begriffen von Idee und Erscheinung, Ewigem und Zeitlichem,

Wesen und geschichtlicher Verwirklichung. Wenden wir diese auf die Christologie und Pneumatologie an, so werden uns die Bestimmungen viel verständlicher, dass beide Seiten eins werden, ohnedass die eine oder andere aufgehoben oder beide vermischt würden. Indem die dogmatische Christologie und Pneumatologie unserem Glauben in die religiös-ethische aufgegangen ist, hat erst die der Reformation von Anfang gestellte Aufgabe ihre Lösung gefunden. — Ein besonders beachtenswerther Punkt, worin Schweizer Schleiermacher'sche Andeutungen bestimmter ausführte, ist die Parallele zwischen Christologie und Pneumatologie, sofern sich der heilige Geist zur empirischen Kirche ebenso verhält wie in Christus Idee und Erscheinung. Die Kirche erscheint so als der zum geschichtlichen Gesammtleben erweiterte Christus, Christus als der ursprüngliche Träger des kirchlichen Gemeingeistes oder der idealen Erlösungsreligion. Nimmt man dazu, dass diese von Anfang in der Menschheit angelegt und geschichtlich vorbereitet war, so folgt daraus, dass in Christus die ideale Bestimmung der Menschheit erstmals zur vollen Verwirklichung gekommen und das Christenthum also wesentlich eins ist mit der idealen Menschlichkeit — eine Ansicht, auf welche schon Zwingli ahnungsvoll hingedeutet hatte und in welcher die Gedankenarbeit der protestantischen Philosophen und Theologen sich einträchtig begegnet.

Drittes Capitel.

Die spekulative Theologie.

Die Hegel'sche Religionsphilosophie hatte von vornherein ein Janus-Gesicht, welchem auch eine zweiseitige entgegengesetzte Entwicklung der von ihr ausgehenden Theologie entsprach: aus der Voraussetzung, dass die Religion dieselbe Wahrheit enthalte wie die Philosophie, entsprang eine konservative Haltung zum kirchlichen Dogma; legte man dagegen das Schwergewicht auf das unterscheidende Merkmal, dass die Religion die Wahrheit nur in der unvollkommenen Form der Vorstellung enthalte, die Philosopie dagegen in der vollkommenen des Begriffs, so konnte die Folgerung nahegelegt scheinen, dass die Religion als die untergeordnete Stufe in die höhere der Philosophie aufzuheben, durch diese zu ersetzen sei. Die erstere Richtung herrschte in Hegel's Schule zu des Meisters Lebzeiten ausschliesslich und auch später noch längere Zeit überwiegend. „Diese Schule gefiel

sich (nach Baur's [1]) treffender Charakteristik) in der Meinung, die sie theils wirklich hatte, theils wenigstens gern von sich haben liess, dass zwischen ihrer Philosophie und dem Christenthum eine Verwandtschaft und Uebereinstimmung stattfinde, wie noch keine Philosophie einer solchen sich habe erfreuen können. Hatte diese Philosophie einmal ihre Dreieinigkeit, warum sollte sie nicht auch ihren Gottmenschen, ihre Versöhnung und Anderes der Art in gleicher Weise haben? Von einem Gottmenschen zu reden, lautete für die Hegel'sche Schule ebenso tief spekulativ wie christlich erbaulich; war man bisher gewohnt, von Schleiermacher nur von einem „Erlöser" zu hören, so legte jetzt die Hegel'sche Schule wie im Bewusstsein einer gewissen priesterlichen Würde ihre tiefste Bedeutung in dem „Gottmenschen" nieder. Wie wenig man aber noch eine Ahnung hatte von der grossen Kluft zwischen dem spekulativen und dem kirchlichen Gottmenschen, sieht man am besten an Marheineke, welcher, nachdem er echt spekulativ von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, von jener als der Wahrheit und dieser als der Wirklichkeit, gesprochen hatte, den Uebergang auf die geschichtliche Person ganz unbefangen so machte: Die Einheit Gottes und des Menschen sei geschichtlich wirklich in der Person Jesu Christi." Verdienstlicher, als seine in Hegel'scher Scholastik einherschreitende Dogmatik, war Marheineke's „Geschichte der deutschen Reformation" und Symbolik, welche als ebenso gelehrte wie gut protestantische Leistungen allgemeine Anerkennung fanden. In den „Theologumena" von Daub wird die Menschwerdung Gottes und Versöhnung der Welt zunächst als eine ewige Wahrheit aus dem Begriff Gottes deducirt, nämlich in dem Sinn, dass die ewige Selbstanschauung Gottes identisch sei mit der menschlichen Vernunft und dass Gottes ewiges Thun darin bestehe, die Welt aus ihrer Endlichkeit, in welche sie durch Abfall gerathen sei, zur Einheit seines unendlichen Seins zurückzuführen, und zwar die Naturwelt auf dem natürlichen Wege des Todes der Einzelwesen, die Menschen aber auf dem geistigen Weg der Religion als der Erhebung über die Nichtigkeit des Endlichen zur Unendlichkeit. Die Bedeutung Christi aber bestand nach Daub darin, dass er diese ewige Menschwerdung Gottes und Versöhnung der Welt an seiner Person als historisches Faktum darstellte; darum sei er selbst der Gottmensch in einzigartigem Sinn, sein Tod das welterlösende Opfer, sein Leben ein stetes Wunder und voll von Wundern gewesen. Es war durchaus die Art dieser roman-

[1]) Kirchengeschichte V, 378.

tischen und kritiklosen Spekulation, die metaphysischen Ideen, zu welchen man auf dem Wege philosophischer Dialektik gekommen war, unmittelbar zusammenzuschauen mit den Gestalten und Vorgängen der evangelischen Geschichte, womit diese über den Bereich der sonstigen Erfahrung in das Uebernatürliche entrückt wurden und das Absurdeste als philosophisch gerechtfertigt erschien. Daub war in dieser verkehrten Manier so verrannt, dass er nicht blos Jesus als die Verkörperung der spekulativen Idee des Gottmenschen, sondern auch Judas Ischariot als die Verkörperung der Idee des Widergottes oder Satans konstruirte. Für uns Heutige ist die solchen Konstruktionen zu Grunde liegende Begriffsverwirrung so unverständlich und ungeniessbar, dass es schwer ist, nicht unbillig in der Beurtheilung der einzelnen Theologen dieser Richtung zu werden, zumal wenn dieselben die hochmüthige Verachtung des gesunden Menschenverstands so weit trieben, dass sie, wie Daub, den verständigen Zweifel an Dogmen und Legenden der Kirche kurzweg aus frevelhafter Selbstsucht ableiteten. Daubs letzte Schrift v. Jahr 1833 führt den Titel: „Die dogmatische Theologie jetziger Zeit oder die Selbstsucht in der Wissenschaft des Glaubens“!

Das Verdienst, den Nebel solcher dogmatistischen Illusionen zerstört und dem kritischen Verstand wieder zu seinem Rechte verholfen zu haben, gehört dem schwäbischen Theologen David Friedrich Strauss. Zwar hatten schon vorher zwei Schriften über die Unsterblichkeit, deren Verfasser, Richter und Feuerbach, zur Hegel'schen Schule gezählt wurden, durch ihre Verwerthung dieser Philosophie im Sinn einer radikalen Negation das Vertrauen zur Hegel'schen Orthodoxie erschüttert; aber da die übrigen Anhänger der Schule gegen diese negativen Folgerungen lebhaft protestirten, so hatten jene vereinzelten Erscheinungen noch keine bedeutende Wirkung. Als dagegen Strauss das schwere Geschütz seiner durch Gelehrsamkeit und Scharfsinn gleichsehr ausgezeichneten Kritik erst gegen die geschichtlichen Grundlagen des Dogmas und dann gegen dieses selbst aufführte, da war der luftige Bau des Hegel'schen Dogmatismus binnen weniger Jahre vollständig zerstört. Die erste und mächtigste Erschütterung bewirkte das Strauss'sche Buch über das Leben Jesu, welches uns im ersten Kapitel des nächsten Buches beschäftigen wird. Da die hierdurch hervorgerufenen Streitschriften sich zum grösseren Theil nicht auf dem Boden der historischen Kritik, sondern auf dem der dogmatischen Reflexion und Spekulation bewegten, so sah sich Strauss dadurch veranlasst, auf sein Buch über das Leben Jesu ein weiteres kritisches Werk folgen zu lassen, welches den Titel

trug: „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft“ (1840 u. 41). Die Stärke dieses Werks besteht in der scharfsinnigen und gewandten Durchführung des Gesichtspunkts, dass die Geschichte des Dogmas auch seine Kritik, sein kritischer Auflösungsprozess sei. Strauss selbst charakterisirt seine Methode treffend in der Vorrede: „Die subjektive Kritik des Einzelnen ist ein Brunnenrohr, das jeder Knabe eine Weile zuhalten kann; die Kritik, wie sie im Laufe der Jahrhunderte sich objektiv vollzieht, stürzt als ein brausender Strom heran, gegen den alle Schleusen und Dämme nichts vermögen.“ Ebendort bezeichnet er die Tendenz des Werks also: „Es soll — wenn man das profane Bild gestatten will — der dogmatischen Wissenschaft dasjenige leisten, was einem Handlungshause die Bilanz leistet. Wird es durch diese gleich nicht reicher, so erfährt es doch genau, wie es mit seinen Mitteln daran ist: und das ist oft ebensoviel werth wie eine positive Vermehrung derselben. Eine solche Uebersicht über den dogmatischen Besitzstand ist in unseren Tagen ein um so dringenderes Bedürfniss, als sich die Mehrzahl der Theologen hierüber die grössten Illusionen macht. Man schlägt den Abzug, den die Kritik und Polemik der letzten zwei Jahrhunderte vom alten theologischen Grundstock gemacht hat, viel zu gering an und dagegen die zweideutigen Hilfsquellen, die man in der Gefühlstheologie und mystischen Philosophie des gegenwärtigen gefunden zu haben glaubt, viel zu hoch. Man meint die Prozesse, welche über jene Ausfälle noch obschweben, zum grössten Theil schon gewonnen zu haben und aus den neu eröffneten Schachten der grössten Ausbeute gewiss zu sein. Es könnte aber der Fall eintreten, dass jene Prozesse sämmtlich an einem Tag verloren giengen und wenn dann zudem noch diese neuen Gruben die Hoffnung täuschten, so wäre das Falliment unvermeidlich. Grundes genug, sich in Zeiten vorzusehen, wie sich, Alles wohlberechnet, die Aktiva zu den Passiven verhielten.“ Das Ergebniss dieser Bilanz lautet nun bei Strauss auf völligen Bankrott des christlichen Glaubens; und zwar sind es nicht blos die dogmatischen Formeln der kirchlichen Theologie, an welchen der Auflösungsprozess vollzogen wird; sondern nach Strauss fällt ebendamit zugleich die christliche Religion, ja eigentlich die Religion überhaupt dahin. Diese starke Ueberstürzung war nur möglich bei einem Manne, bei welchem von Haus aus das religiöse Gemüth unverhältnissmässig viel schwächer angelegt war als der kritische Verstand, und welcher dann noch überdies in der Hegel'schen Schule sich an jenen Intellektualismus gewöhnt hatte,

nach welchem das Wissen alles und alle anderen Lebensfunktionen nichts sein sollen, nach welchem insbesondere auch die Religion nur als Theorie verstanden wird und mit einer bestimmten Theorie stehen oder fallen soll. Vor diesem Irrthum hätte das Studium Schleiermacher's Strauss bewahren können; aber so scharf er dessen dogmatische Schwächen erspähte, so wenig Verständniss hatte er für die Bedeutung der Schleiermacher'schen Religionstheorie und für das Recht der Unterscheidung zwischen Religion und Theologie. Ueberhaupt hat die in Hegel's Schule gepflegte Selbstüberschätzung des „absoluten Wissens" wesentlich beigetragen zur Verschärfung des absprechenden Radikalismus der Strauss'schen Kritik. Wer sich einbildet, in seinen philosophischen Schulformeln den Schlüssel für alle Räthsel der Welt zu besitzen, der wird natürlich über alle theologischen Versuche, die Welt vom Gesichtspunkt der Frömmigkeit zu betrachten, viel absprechender urtheilen, als der, welcher die Relativität alles unseres Wissens bescheiden anerkennt und über den Werth der Schulformeln aller Systeme sich keine Illusionen macht. Wenn z. B. Strauss nach kritischer Auflösung der biblischen und kirchlichen Schöpfungslehre als der Weisheit letztes Wort verkündigt, dass die Idee ihr Verhältniss zu sichselbst zur Trennung und Entzweiung habe kommen lassen, sichselbst entäussert, die Natur als ihr Anderes aus sich entlassen habe u. dgl., so ist das doch nur ein gnostischer Mythus, der sich vom biblischen nur dadurch unterscheidet, dass ihm sowohl die poetische Schönheit als der ethische Sinn des biblischen Bildes abgeht. Wenn er aus der kritischen Zersetzung des christologischen Dogmas das Ergebniss zieht, dass die menschliche Gattung der Fleisch gewordene Gottessohn und ihr geschichtlicher Kulturprozess das Erlösungswerk sei, in welchem fortwährend die Endlichkeit und Natürlichkeit als die Negation des Geistes wieder negirt werde und so der Geist zu sichselbst zurückkehre: so zeigt er damit nur, wie sehr sich ihm der religiös-sittliche Sinn des Dogmas zu logischen Categorieen der allgemeinsten und trivialsten Art verflüchtigt hat. Nur aus diesem Mangel an Verständniss für den Gegenstand der Theologie, die Religion, erklären sich auch die verletzend schroffen Urtheile, welche sich Strauss in dem Paragraph über „die Kirche in der modernen Welt" über Kirche und Theologie erlaubt hat: das Dogma, sagt er, sei die Weltanschauung des idiotischen Bewusstseins, somit sei die Theologie als die Wissenschaft des idiotischen d. h. des nichtwissenden Bewusstseins ein Widerspruch, welcher sich nur dadurch löse, dass der zu solcher Wissenschaft Gelangte aus dem Bewusstsein, von dem sie die Wissenschaft ist, ebendamit heraustrete. Daher sei

das theologische Studium jetzt nicht mehr das Mittel, zum Kirchendienst zu befähigen, sondern der geradeste Weg, dazu unfähig zu machen. Die Theologie habe in jetziger Zeit nur noch den Beruf, das Kirchengebäude, das in den Bauplan der neuen Welt nicht mehr passe, so sachte abzutragen, dass es den Leuten nicht geradezu über den Kopf falle.

Es wäre sehr unbillig, diesen Radikalismus unmittelbar der Hegel'schen Philosophie zuzurechnen, die im Geiste ihres Urhebers und der ersten Schüler gerade durch ihre ernste Achtung vor den sittlichen Mächten der Geschichte, insbesondere vor Religion und Kirche, zu einer ausgeprägt konservativen Haltung geführt worden war. Strauss war eigentlich viel mehr ein nachgeborener Sohn des achtzehnten Jahrhunderts und Geistesverwandter der Reimarus und Voltaire, als ein Schüler Hegels, des objektiven Denkers, in welchem der historische Geist des neunzehnten Jahrhunderts zur schroffsten Spannung gegen den Subjektivismus der Aufklärung gekommen ist. Aber eben die Ueberspannung dieses Gegensatzes bei der Hegel'schen Schule, ihre Verachtung des kritischen Verstandes und Verherrlichung aller historischen Traditionen als solcher — das reizte eine so verständige Natur wie Strauss zum leidenschaftlichen Widerspruch, und sein Formtalent fand dann an der vieldeutigen Hegel'schen Dialektik die Waffe, die er als Mittel der kritischen Zersetzung der Kirchenlehre mit um so grösserer Virtuosität zu handhaben vermochte, je weniger der positiv ideale Gedankengehalt, welchen die dialektische Form bei Hegel selbst in sich barg, sein wissenschaftliches oder gemüthliches Interesse in Anspruch nahm. Uebrigens vollzog sich gleichzeitig und aus ähnlichen Ursachen dieselbe Wandlung auch in der politischen Denkweise des „jungen Deutschlands"; die Excesse der politischen Restauration riefen den Rückschlag eines radikalen Liberalismus hervor, welcher mit den Waffen der Philosophie und der Poesie seine zersetzende Kritik an allem Bestehenden übte. Aus demselben Boden der Romantik, welchem in den Jahren der Befreiungskriege die Sänger der Vaterlandsliebe, der deutschen Treue und Pietät erwachsen waren, gieng jetzt der äzende Spott und die nörgelnde Kritik der Heine und Börne, Gutzkow, Ruge u. A. hervor. In den von Ruge redigirten Halle'schen Jahrbüchern fanden die politischen und die theologischen Radikalen ihr gemeinsames Organ, dessen anfangs noch mehr wissenschaftliche Sprache bald verdrängt wurde durch die agitatorische Phraseologie der politischen Parteikämpfe.

Wo einmal das Verneinen um des Verneinens willen als Selbstzweck galt, konnte man auch beim Standpunkt der Strauss'schen

Dogmatik sich nicht beruhigen. In dem von Strauss aus der Hegel'schen Philosophie noch beibehaltenen metaphysischen Hintergrund sah Ludwig Feuerbach einen Rest aufzuhebender Mystik. Das Absolute über dem Menschen erklärte er für eine leere Abstraktion, das wirklich Absolute sei vielmehr der Mensch selbst. An die Stelle aller Theologie müsse daher die Anthropologie treten. Wie kommt aber der Mensch zum Glauben an eine über ihm seiende Gottheit? Darauf antwortete Feuerbach in seinem „Wesen des Christenthums", die Illusion des Gottesglaubens sei entsprungen aus den Wünschen des egoistischen Herzens und der Dichtung der Phantasie. Die Götter sind nach ihm weiter nichts als „Wunschwesen", d. h. die von der Einbildungskraft vergegenständlichten Wünsche und Ideale des menschlichen Gemüths. In ihnen schaut der Mensch sein eigenes Wesen an, aber nicht, wie es wirklich ist als ein durch die Naturschranken gehemmtes ohnmächtiges Wesen, sondern wie es zu sein wünscht, als die schrankenlose Allmacht des Gefühls und der Phantasie. Der religiöse Glaube ist nach Feuerbach überall und am meisten im Christenthum die Selbstvergötterung des kranken egoistischen Herzens. Das Wunder ist der realisirte, d. h. als realisirt vorgestellte, Traum des von den Naturschranken frei sein wollenden Herzens. Christus ist die Allmacht der Subjektivität, die personificirte Realität aller Herzenswünsche. Die Vorstellung des Mensch gewordenen Gottes ist die Enthüllung der Wahrheit, dass das Wesen Gottes nichts anderes als der Mensch ist. Ebenso bedeutet der christliche Himmel nichts anderes als das Erfülltsein aller Herzenswünsche. Die Unsterblichkeit ist das Testament der Religion, worin sie ihren letzten Willen äussert; wie der Himmel das aufgeschlossene Wesen der Gottheit, so ist er auch die offenherzigste Aussprache der innersten Gedanken der Religion. Der religiöse Glaube ist also von Anfang bis zu Ende nichts als eine Illusion, und zwar, setzt Feuerbach nachdrücklich hinzu, nicht etwa eine harmlose oder wohlthätige, sondern eine höchst verderbliche Illusion, denn er entfremdet den Menschen von sich selbst, beraubt ihn seines besten Inhalts, um denselben in die Gottheit hinauszusetzen, hätschelt das egoistische Herz und ertödtet die Liebe. Das alte Wort: Tantum religio potuit suadere malorum wird von Feuerbach in endlosen Variationen wiederholt, um auf dem dunklen Grund des so viel Unheil erzeugenden Glaubens die religionslose Liebe als die alleinige Heilquelle zu verherrlichen. Vom Wahn des Gottesglaubens befreit, soll der Mensch nach Feuerbach in der Liebe zur menschlichen Gattung sein höchstes Glück finden.

Insoweit blieb also auch Feuerbach noch Idealist, denn die Liebe

zur Menschheit war doch immer noch ein erhabenes ethisches Ideal, das aus dem innersten Wesen des Christenthums selbst stammte. Insofern kann man wohl sagen, dass diese theoretisch so radikale Negation doch dem Geist des Christenthums wieder näher gerückt ist als die inhaltsleeren logischen Abstraktionen, in welchen die Strauss'sche Dogmatik noch einen Rest von Religion festzuhalten schien. Als die Grenze der philosophischen Negation bezeichnet der Feuerbach'sche Anthropologismus zugleich den Wendepunkt der Umkehr von dem Abweg der logischen Entstellung und Entleerung der Religion zum Verständniss ihres wahren ethischen Kernes, ihrer praktischen oder emotionalen Motive; an die Stelle der abstrakten Ideen waren wieder die konkreten Ideale, an die Stelle des metaphysisch spekulirenden Kopfes das fühlende Herz gesetzt. Das war immerhin ein Anfang zum Besseren, zur Heilung der von der Kritik geschlagenen Wunden. Freilich auch nur ein Anfang, bei welchem stehen zu bleiben nicht möglich war. Denn soll der Idealismus der Liebe und Humanität sich als Wahrheit behaupten und zur Gesinnung und That werden, so fordert er unabweislich seine Begründung in der Ueberzeugung, dass es unbedingt werthvolle Zwecke der Menschheit gebe, welche über die bedingten partikulären Zwecke der einzelnen egoistischen Individuen hinausgehen; diese Ueberzeugung aber von transscendentalen Zwecken muss auch zur Ueberzeugung von einem transscendentalen Grund weiterführen, d. h. zum religiösen Glauben in irgend welcher Form werden; die oben beschriebene Entwicklung der Fichte'schen Philosophie kann als Typus dieses nothwendigen Ganges gelten. Verschmäht hingegen der ethische Idealismus die Selbstbegründung in religiösem Glauben, so verfällt sein Ideal wehrlos der Skepsis, welcher es nicht einleuchten will, warum wir denn mit unserem Fühlen und Wollen an die menschliche Gattung gebunden sein sollten, da die Gattung doch auch nur ein Abstraktum, eine unwirkliche Idee sei, während das einzig Wirkliche eben die Individuen seien, unter welchen Jeder sich selbst der Nächste ist. Diese Konsequenz hat Max Stirner in dem berüchtigten Buch: „Der Einzige und sein Eigenthum" aus dem Feuerbach'schen Anthropologismus gezogen. Nach ihm sind alle Ideen und Ideale, auch die der menschlichen Gattung, der Liebe, Sittlichkeit u. s. w. ebensosehr wie die religiösen, nichtige Abstraktionen und werthlose Illusionen, von welchen sich der nüchterne Denker ebenfalls vollends losmachen muss, um fortan theoretisch und praktisch gar nichts Höheres über seinem Ich und dessen natürlichen selbstischen Zwecken gelten zu lassen. Der brutale Egoismus aber, der keine sittliche Bedeutung des menschlichen Daseins

anerkennt, ist ebendamit schon praktischer Naturalismus und findet sich daher von selbst zusammen mit dem theoretischen Naturalismus oder Materialismus, der den Menschen für ein zufälliges Produkt der Verbindung von Stoffen erklärt, aus welchen die geistigen Erscheinungen mit derselben mechanischen Nothwendigkeit hervorgehen, wie die physischen.

Dieser letzten Konsequenz, in welcher die Philosophie der Verneinung als die Verneinung der Philosophie endet, hat sich weder Feuerbach noch Strauss zu entziehen vermocht, beide freilich insofern noch inkonsequent bleibend, als sie die praktischen Folgerungen aus dem theoretischen Materialismus nicht auf sich zu nehmen Willens waren. In seinem letzten Buch: „Der alte und der neue Glaube" (1872) hat Strauss der Welt sein abschliessendes Bekenntniss vorgelegt, welches die starken und die schwachen Seiten des Strauss'schen Geistes in hellste Beleuchtung stellt. Es zeigt den Reichthum und die Vielseitigkeit seines Wissens, seiner Bildung, seiner Interessen und die Gewandtheit, Leichtigkeit und Klarheit seiner Darstellungskunst; seine Schwäche aber in dem auffallenden Mangel aller Tiefe und Gründlichkeit, nicht nur hinsichtlich des religiösen und sittlichen Gefühls, sondern ebensosehr hinsichtlich des philosophischen Denkens; hatte man früher sich durch seine Fertigkeit in Handhabung der philosophischen Terminologie Hegel's über seinen eigenen Mangel an philosophischer Begabung täuschen lassen können, so war das jetzt nicht mehr möglich. Wie er in seinem ersten Buch eine Kritik der evangelischen Erzählungen gewagt hatte, ohne den Boden dafür durch eine Kritik der Quellen zu sichern, ebenso hat er sich in seinem letzten Buch wieder kopfüber in eine dogmatische Welterklärung gestürzt, ohne sich die geringste Sorge zu machen über Mittel und Wege, Bedingungen und Grenzen unseres Erkennens der Welt. Vom Glanz der modernsten naturwissenschaftlichen Hypothesen geblendet und hypnotisirt, meinte Strauss die Welt begreifen zu können als einen Mechanismus von blindwirkenden materiellen Kräften ohne jede Zweckursache, also ohne ein geistiges Prinzip; dennoch wollte er im Universum Vernunft und Güte anerkennen und mit einer gewissen Pietät verehren. Den Menschen hielt er für ein durch Darwin'sche Zuchtwahl aus dem Affen entstandenes Naturwesen; dennoch forderte er von ihm, nie zu vergessen, dass er Mensch und kein blosses Naturwesen sei, dass in ihm die Natur nicht blos überhaupt aufwärts, sondern über sich selbst hinausgewollt habe, dass er demgemäss in seinem Handeln sich durch die Idee der Gattung bestimmen lassen und den grausamen Kampf ums Dasein, wenn er ihn auch als Naturwesen nicht ganz vermeiden könne, doch durch das Bewusstsein gegenseitiger Verpflichtung zu mildern suchen solle. Also: ein Naturwesen, das doch wieder kein Naturwesen ist! ein Erzeugniss eines ziellosen mechanischen Naturprozesses, in welchem doch die Natur über sich hinausgewollt hat! Der Kampf ums Dasein, das Recht des Stärkeren das alleinige weltbeherrschende Gesetz, und doch der Mensch verpflichtet, sich durch die Idee der Gattung, dieses altruistische Prinzip, bestimmen zu lassen! Ob das Bekenntniss eines „neuen Glaubens", welches so grobe Widersprüche in sich schliesst, ohne auch nur den Versuch ihrer Lösung zu machen, mehr wissenschaftlichen Wahrheitswerth habe als die alten Glaubensbekenntnisse, möchte man fast bezweifeln; unzweifelhaft aber ist, dass es sich an religiös-sittlichem Werth mit jenen nicht zu messen vermag; worauf stützt sich dann eigentlich sein Anspruch, die höhere esoterische Weisheit einer geistigen Elite zu enthalten? Kann etwa die ästhetische Geschmacksverfeinerung ein genügender Ersatz sein für die Verflachung und Aushöhlung der ganzen Weltanschauung und Lebensbeurtheilung? In der That lässt sich die Bedeutung des letzten Strauss'schen Buches nicht besser beurtheilen als mit den Worten, mit welchen Baur einst die Bedeutung seines ersten Buches, des „Lebens Jesu", charakterisirt hatte: es enthält keine neuen, das Wissen der Gegenwart bereichernde oder zukünftige Forschungen anbahnende Gedanken, aber es hält seiner Zeit den Spiegel vor und gibt dem Durchschnitt der bei der tonangebenden Gesellschaft verbreiteten Meinungen den allgemein verständlichen Ausdruck. Ebendarum machte auch dieses letzte Buch von Strauss in der Gesellschaft wieder einige Sensation, während die wissenschaftliche Theologie und Philosophie darüber viel rascher zur Tagesordnung übergieng, als es bei seinem ersten Buch der Fall gewesen war. Mit diesem werden wir uns in einem späteren Capitel zu beschäftigen haben und dabei auch dem Verdienst, welches sich Strauss, unabhängig von seinem philosophischen Dilettantismus, auf dem Gebiet der historischen Kritik erworben hat, eine unbefangene Würdigung zu Theil werden lassen.

Weder von der rechten noch von der linken Seite der Hegel'schen Schule hat die theologische Glaubenslehre bleibenden Gewinn gehabt, weil es jener am Sinn für wissenschaftliche Kritik und dieser am Sinn für religiöse Erfahrungsthatsachen fehlte. Hingegen ist nun noch von einigen Denkern zu berichten, welche die Spekulation, ohne ihre Folgerichtigkeit durch äussere Akkommodation zu verkümmern, doch für die Erkenntniss des Christenthums dadurch zu verwerthen

wussten, dass sie nicht das scholastische Dogma, sondern die sittlich-religiöse Erfahrung der Christengemeinde zu ihrem Ausgangs- und Stützpunkt machten. Ich rechne dahin vorzugsweise Vatke, Biedermann und Weisse.

Wilhelm Vatke's Buch: „Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade" erschien gleichzeitig mit Strauss' Dogmatik (1841) und steht mit dieser auf demselben Boden der Hegel'schen Philosophie, überragt sie aber weit an Tiefe des religiösen und philosophischen Gehalts. Den Angelpunkt des Buches bildet der tiefsinnige Gedanke, dass wir die Freiheit als dialektischen Prozess zu denken haben, in welchem Gott und Mensch sich nicht äusserlich gegenüberstehen, sondern die beiden untrennbar zusammengehörigen Seiten eines Verhältnisses bilden, das sich durch die Dialektik ihrer verschiedenen wechselseitigen Beziehungen hindurchbewegt. Aus der natürlichen gesetzlosen Einheit erhebt sich das sittliche Bewusstsein, in welchem der Wille sich zerlegt in die Seiten der subjektiven Freiheit und des göttlichen Gesetzes. Dieser Gegensatz ist der nothwendige Durchgang des sittlichen Prozesses, in welchem auch das Böse seinen allgemeinen und insofern nothwendigen Ursprung hat, als Jeder durch den inneren Zwiespalt, den Kampf des Geistes und Fleisches hindurchgehen muss, denn der Weg vom möglichen zum wirklichen Guten geht nur über das überwundene Böse. Als Widerspruch des Willens in sichselbst, seiner Erscheinung mit seiner Idee, fällt aber das Böse nur auf die menschliche Seite, ist von Gott weder gewollt noch gewirkt; der göttliche Wille bezieht sich auf dasselbe nur als die es negirende Macht der Weltordnung und als die es aufhebende Macht der Gnade. Die Aufhebung des Gegensatzes ist nicht als abstrakt göttlicher Akt (als wunderwirkende Gnade), sondern als Bethätigung der göttlichen und menschlichen Seite des Willens zumal, der Gnade und der Freiheit zu denken. Die göttliche Seite des Willens, welche in ihrer Entgegensetzung gegen die menschliche bloses Sollen war, wird jetzt zum wirklichen Wollen, zur realen Freiheit des Menschen, der eben in seinem Bestimmtwerden von Gott seine wahre Selbstbestimmung, weil im göttlichen Willen sein eigenes wahres Selbst findet. Der scheinbare Gegensatz von Gnade und Freiheit löst sich dadurch, dass man in der Gnade die Selbstverwirklichung des zum Wesen des Menschen gehörigen göttlichen Ebenbildes erblickt, die Entfaltung des tiefsten göttlichen Lebensgrundes im Menschen. Ist das göttliche Ebenbild das wahrhafte Wesen des Menschen und hat dasselbe nur Realität kraft seiner Einheit mit dem Urbild oder dem Logos, so

kann im Menschen keine wahrhafte Selbstbestimmung stattfinden, die nicht zugleich Selbstbestimmung des Urbilds in seinem Ebenbild ist. Nur aus dieser höheren Einheit beider Seiten lässt sich die Offenbarung, Versöhnung und Rechtfertigung, Liebe und Gnade verstehen. Gott ist nicht als Geist wirklich, ohne zugleich offenbar zu sein im Geiste des Menschen; ebenso ist die göttliche Liebe nicht wirklich, ohne in die menschlichen Seelen ausgegossen, zur erwärmenden und befreienden Kraft, zur Gegenliebe geworden zu sein. Diess ist der Sinn der Lehre vom rechtfertigenden Glauben, der, durch die Gnade gewirkt, diese erst wirklich macht. Denn die Rechtfertigung ist nicht blos ein Akt Gottes, bei welchem sich der Mensch passiv verhielte, sondern beide Seiten kommen einander in der Art entgegen, dass ihr äusserliches Verhältniss überwunden und die heilige Liebe Gottes zum Inhalt des Selbstbewusstseins gemacht wird, welches ebendamit in Gott lebt. Auch die Prädestinationslehre verliert von hier aus ihre Härte, denn der göttliche Heilswille ist an sich, als göttlicher Zweckgedanke, allgemein, wird aber in seiner Realisirung bedingt durch die von ihm selbst gesetzten Vermittelungen der freien Subjektivität und der Geschichte. Auch in der Geschichte verwirklicht sich der göttliche Wille überall nur in der und durch die Freiheit der Menschen. Der Gesammtwille und Gesammtgeist eines Volkes stellt sich dem religiösen Bewusstsein als eins mit dem göttlichen dar; daher die Sagen von Götterstiftungen, Göttersöhnen, Gottesherrschaft, die in der christlichen Idee des Gottmenschen oder der mit dem göttlichen Willen einsseienden menschlichen Sittlichkeit gipfeln. Alle Ströme der Weltgeschichte münden in das Reich Gottes, welches der Wille Gottes ist in seiner konkreten Entfaltung zur sittlichen Gemeinschaft. In ihm bethätigt sich die göttliche Vorsehung sowohl in den Gesetzen der Weltordnung, welche die Voraussetzung und Schranke aller menschlichen Freiheit bilden, als auch insbesondere in den schöpferischen welthistorischen Personen und Thaten, durch welche die Idee des Guten Wirklichkeit gewinnt, und unter welchen Christus als Mittelpunkt der Weltgeschichte, als Offenbarer und Wirklichkeit der urbildlichen Idee, als die persönlich gewordene Liebe Gottes einzig dasteht.

Die Jugend des trefflichen Züricher Theologen Alois Emmanuel Biedermann war in die Zeit gefallen, wo die Hegel'sche Philosophie und die Strauss'sche Kritik die wissenschaftlichen und kirchlichen Kreise in lebhafte Bewegung versetzten. Von beiden empfieng er mächtige Eindrücke und eine reiche Befruchtung seines

eigenen Denkens, ohne doch seine Freiheit und Eigenartigkeit zu verlieren. Strikter Hegelianer im Sinn der Schule ist Biedermann nie gewesen; er hat die ihr eigenthümliche Methode der apriorischen Dialektik von Anfang schon als Irrthum und als die unhaltbare Schwäche des Systems erkannt und durch besonnenes Ausgehen von der Erfahrung zu korrigiren gesucht. Gleichwohl fand er eine tiefe Wahrheit in dem Grundgedanken der Hegel'schen Philosophie, dass in Allem, was ist und geschieht, Vernunft enthalten und diese als das schöpferische Wesen der Dinge von unserem eigenen vernünftigen Denken zu begreifen sei. Auch für die kritischen Leistungen von Strauss hatte er zwar hohe Anerkennung, doch erkannte er auch frühe schon die Grenze von Strauss' Begabung darin, dass er über die kritische Auflösung der dogmatischen Vorstellungen nicht hinausgelange zur spekulativen Erkenntniss ihres religiösen Wahrheitsgehaltes. Für Biedermann schien mit der Kritik, in deren Schärfe er übrigens hinter Strauss nicht zurückblieb, nur die eine Hälfte der Aufgabe gelöst zu sein; die andere und mindestens ebenso wichtige aber bestand ihm darin, den im Schmelztigel der kritischen Analyse geläuterten reinen Gehalt religiöser Wahrheit in die Form begrifflicher Erkenntniss zu fassen. Diese positive Ergänzung zur Strauss-schen Negation zu liefern, hat sich Biedermann frühe schon zur Lebensaufgabe gesetzt.

In seinem ersten, dem Freund und Lehrer Vatke gewidmeten, Buch: „Die freie Theologie oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden" (1844) suchte er die Vereinbarkeit der spekulativen Philosophie mit der christlichen Theologie aus dem Begriff beider nachzuweisen. Da die Religion, so führt er hier aus, sich als das praktische Selbstbewusstsein des Absoluten von der Philosophie als dem theoretischen Bewusstsein des Absoluten spezifisch unterscheidet, so kann sie von dieser nicht gestört oder aufgehoben werden; nur mit den Vorstellungsformen der Religion kommen die philosophischen Gedanken in Collision. Diese kann aber dem Kern der Religion um so weniger gefährlich werden, je mehr derselbe dem Prinzip einer Philosophie so entspricht, wie diess zwischen dem Christenthum und der spekulativen Philosophie der Fall ist. Denn das Christenthum ist der unter der Vorstellung des Gottmenschen angeschaute religiöse Prozess der Vermittlung des göttlichen und menschlichen Geistes zur Einheit wirklichen freien Geistes, praktisch also wesentlich dasselbe, wie das theoretische Prinzip der spekulativen Philosophie. Diese kann also die dogmatischen Vorstellungen des Christenthums der freiesten Kritik unterziehen und dabei doch mit dem Christenthum als Religion oder praktischem Selbstbewusstsein in bestem Frieden bleiben, da sie seine Wahrheit nicht nur anerkennt, sondern auch in der begrifflichen Form des reinen Denkens zum Ausdruck zu bringen weiss. Dieses Programm hat Biedermann ausgeführt in seinem Hauptwerk, der Christlichen Dogmatik, welche 1868 in erster, 1884/5 in zweiter Auflage erschienen ist, erweitert durch die Voranstellung einer philosophischen Prinzipienlehre, in welcher die erkenntniss-theoretische Grundlage seiner Metaphysik und Theologie auseinandergesetzt ist. Veranlasst war diese Auseinandersetzung durch eine vorhergegangene öffentliche Debatte zwischen Biedermann und Lipsius über ihre beiderseitigen Erkenntnissprinzipien und dogmatischen Methoden. Hatte ich schon während dieser Debatte den Eindruck gehabt, dass die beiden Dogmatiker zwar Recht haben in dem, was Jeder am Andern tadelte, Unrecht aber in dem, was Jeder selbst behauptete, so fand ich diesen Eindruck hinsichtlich Biedermann's durch die ausführliche Prinzipienlehre der zweiten Auflage seiner Dogmatik vollauf bestätigt.

Seine Erkenntnisstheorie, wie sie hier dargestellt ist, hält sich in eigenthümlicher Mitte zwischen Hegel's logischem Idealismus und Spinoza's Parallelismus des denkenden und ausgedehnten Seins als der beiden Seiten der einen Substanz. Biedermann hält nämlich einerseits fest an dem Hegel'schen Grundgedanken, dass die Substanz des Geistes logisches Sein sei und darum in logischen Categorieen ganz und ohne Rest begriffen werden könne, und zwar ebensowohl hinsichtlich des unendlichen Geistes oder Gottes wie hinsichtlich des endlichen Geistes oder des Menschen. Aber andererseits ist er doch nicht der Meinung, dass das logische Sein des Geistes alles Sein in sich schliesse und die Welt nur die Entfaltung und Erscheinung der absoluten logischen Idee sei; ebensowenig meint er, dass wir die Welt durch die apriorische Dialektik oder Selbstbewegung des reinen Begriffs konstruiren und logisch deduciren können. Vielmehr, lehrt er, sei uns das geistige oder ideelle Sein immer nur mit und an dem sinnlichen oder materiellen Sein gegeben, und zwar so, dass beide zu einander im Wesensgegensatz stehen — jenes ist raum- und zeitloses logisches, dieses dagegen räumlich-zeitliches dingliches Sein — aber beide doch nur mit- und ineinander die eine ganze Wirklichkeit ausmachen. Die Aufgabe des Erkennens besteht nun darin, an allem Bewusstseinsinhalt das ideelle Sein vom dinglichen Sein, mit welchem es zusammen existirt, so zu unterscheiden, dass ebensowohl der Wesensgegensatz beider Seiten wie zugleich ihre untrennbare Subsistenzeinheit begriffen wird. Dieses Abstrahiren des logischen Seins von dem

dinglichen und Erfassen des ersteren als des ideellen Gehaltes der Erfahrung in rein logischen Categorieen ist das „reine Denken" im Sinne Biedermanns. In diesen erkenntnisstheoretischen Sätzen liegt auch schon die Grundlage seiner Metaphysik; aus ihnen ergeben sich ihm die Antworten auf die wichtigsten Fragen über Seele und Leib, über Gott und Welt. Um so weniger darf verschwiegen werden, dass jene erkenntnisstheoretischen Sätze den gewichtigsten Bedenken unterliegen. Vor allem ist zu beachten, dass in dem Begriff des „ideellen Seins" eine Zweideutigkeit liegt, sofern es bald denkendes Sein (Geist, Bewusstsein), bald gedachtes Sein (Begriff, Verhältniss, Gesetz etc.) bezeichnet. Nun ist es aber gar nicht richtig, dass das denkende Sein d. h. das Wesen, welches denkt, blos logisches Sein sei, da ja dasselbe Wesen, welches denkt, auch will und fühlt; ebendarum ist zum voraus nicht zu erwarten, dass sich dieses denkende Sein oder der Geist in logischen Categorieen rein und restlos begreifen lassen werde. Ebensowenig kann der Satz zugestanden werden, dass das ideelle oder geistige Sein zeitlos, das zeitliche Sein als solches dinglich oder materiell sei; zeitlos ist ja freilich das gedachte Sein, der Begriff des Menschen z. B. ist ebenso zeitlos wie der Begriff des Dreiecks oder der Wahrheit, Schönheit und dgl.; aber das denkende Sein oder der wirkliche Mensch als denkender Geist ist uns in keiner Erfahrung je als zeitloses Sein gegeben, sondern gerade immer nur als das zeitlich verlaufende Bewusstsein unseres Ich; ob von dem in unserer Erfahrung immer nur in der Zeitform vorkommenden Sein des Geistes diese Eigenschaft als accidentiell weggedacht werden könne, ist eine schwierige Frage, die verschieden beantwortet wird; aber wie sie auch beantwortet werden möge, jedenfalls darf die Gleichstellung von geistigem und zeitlosem Sein nimmermehr als frageloses Axiom vorangestellt werden. Was ferner den Grundgedanken jener Erkenntnisstheorie betrifft: die Parallele des ideellen und des dinglichen Seins als der zwei untrennbaren Seiten einer substanziellen Wirklichkeit, so bemerke ich: 1) dass diese aus Spinoza stammende Ansicht sich auf die Analyse unseres Bewusstseins nicht gründen lässt, weil das unmittelbar Erfahrene immer nur Bewusstseinserscheinung, also ideelles Sein ist, woraus wir erst mittelbar auf ein äusseres materielles Sein schliessen; 2) dass sie als psychologische Hypothese nicht geeignet ist, das Verhältniss von Leib und Seele genügend und ohne Widerspruch mit den Erfahrungsthatsachen zu erklären; 3) dass sie ebensowenig als metaphysische Hypothese das Verhältniss der Welt zu Gott erklärt; denn ist die Welt das Zumal von geistigem und materiellem Sein, so ist nicht abzusehen, wiefern sie ihren Grund in einem rein geistigen Gott haben könne; umgekehrt, wenn nach Biedermann das letztere anzunehmen ist, so wäre dann zu erwarten, dass das materielle Sein irgendwie auf ein geistiges Sein zurückgeführt, nicht aber diesem als ursprünglicher Wesensgegensatz zur Seite gestellt würde. Der Hegel'sche Monismus des absoluten Geistes und der Spinoza'sche Dualismus von Denken und Ausdehnung sind eben zu sehr widersprechende Theorieen, als dass sie sich in ein System zusammenknüpfen liessen. Biedermann erkannte wohl, dass der absolute logische Idealismus einseitig sei und einer Verbesserung nach der realen Seite hin bedürfe; aber indem er zu diesem Zweck auf Spinozas Dualismus von denkendem und körperlichem Sein zurückgriff, pfropfte er auf den idealistischen Stamm ein fremdes und widerstrebendes Reis und liess den Hegel'schen Grundschaden, den abstrakten logischen Formalismus doch bestehen. Eines aber hat Biedermann durch diese Aenderung allerdings erreicht: die bestimmtere Unterscheidung zwischen Gott und Welt, also die Ersetzung des Pantheismus durch einen, wenn auch freilich noch immer zu abstrakten, Theismus.

Die Untersuchung des Religionsbegriffs hat in der zweiten Auflage der Biedermann'schen Dogmatik dadurch gewonnen, dass von der psychologischen Beschreibung derselben ausgegangen und dann erst nach dem metaphysischen Grund gefragt wird. Biedermann definirt die Religion als die subjektive Erhebung des menschlichen Ich aus einer negativ empfundenen Weltschranke seines natürlichen Lebens zu einer über derselben erhabenen Macht, um von ihr Befreiung zu erlangen; ihr Motiv ist alles, worin der Widerspruch zwischen dem Lebensanspruch des Menschen und seiner erfahrenen Schranke hervortreten kann; die psychische Form dieser Erhebung ist der Glaube, in welchem alle elementaren Funktionen des persönlichen Geistes einheitlich zusammenwirken: ein Gefühl der Abhängigkeit und Weltschranke als Ausgang und der Freiheit als Ziel des Erhebungsaktes, ein Vorstellen von einer unendlichen Macht über dem Menschen, ein Wollen der Erhebung zu ihr mit dem Verlangen nach Freiheit von der hemmenden Weltschranke. Nur dieser ganze Akt des Menschen, theoretisch und praktisch in Einem, macht den wirklichen religiösen Glauben aus, wogegen das „Glauben" im Sinn des blosen theoretischen Fürwahrhaltens noch kein religiöser Akt ist. Ebendarum, weil der religiöse Glaube etwas anderes ist als eine blose Form von untergeordnetem Wissen, kann er auch nie durch ein höheres Wissen, etwa das der Philosophie, aufgehoben und ersetzt werden. Diese kann zwar wohl läuternd auf die theoretische Seite der Religion, die

Glaubensvorstellung, einwirken, aber den eigentlich religiösen Glaubensakt, die praktische Erhebung zu Gott, kann sie nie ersetzen. Damit hat Biedermann der Hegel'schen Konfusion von Religion und Philosophie, welche bei Strauss zur fatalen Konsequenz der Aufhebung jener durch diese führte, einen Riegel vorgeschoben und das unveräusserliche Recht des religiösen Lebens gegenüber aller Wissensüberhebung streng gewahrt.

Aber Biedermann bleibt bei der psychologischen Beschreibung der Religion nicht stehen. Hat dieselbe auch ihren nächsten Grund im Wesen des Menschen selbst, als des endlichen Geistes, so wäre dessen Erhebung zu Gott doch nicht zu begreifen ohne die metaphysische Voraussetzung einer Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen: die Thatsache der Religion setzt das Sein und Sichoffenbaren Gottes voraus. Die Berechtigung dieser, dem frommen Bewusstsein unmittelbar feststehenden Voraussetzung wird vom denkenden Verstand in den „Beweisen für das Dasein Gottes" nachgewiesen und darauf der Begriff Gottes in „reiner" d. h. abstrakt logischer Formulirung also gefasst: „die Absolutheit des Geistseins Gottes besteht darin, dass der actus purus seines fürsichseienden Insichseins die raum- und zeitlose Voraussetzung d. h. der ewige und allgegenwärtige Grund für den räumlich-zeitlichen Prozess des endlichen Weltdaseins ist." Gott ist Grund der Welt, nicht durch einen zeitlichen Akt der Schöpfung aus Nichts, sondern insofern als er das materielle Sein der Welt in zeitloser Weise aus sich und ausser sich setzt. Durch letztere Formel soll jeder pantheistischen Vermischung von Gott und Welt bestimmt vorgebeugt sein; aber freilich ist die Vorstellung, dass der absolute Geist eine materielle Welt, die zu seinem Geistsein den Wesensgegensatz bilde, aus sich und ausser sich setze, ganz ebenso unvollziehbar, wie der kirchliche Schöpfungsbegriff, der keinen Anspruch auf reine logische Wahrheit macht. Uebrigens beruht dieser Anspruch auch bei Biedermann auf einer Täuschung; die Categorieen des Insichseins und Aussersichsetzens gehören ja offenbar der Raumanschauung an, sind also keineswegs rein logisch, sondern es sind bildliche Ausdrücke, die nicht reiner, sondern nur viel leerer sind, als die sonst von der Analogie des menschlichen Geistes entnommenen Aussagen. Dass Biedermann diesen einzig möglichen Weg, zu positiven (freilich auch immer nur relativen) Aussagen über Gott zu kommen, verschmähte im vorgeblichen Interesse des „reinen Denkens," welches auf absolute Angemessenheit Anspruch machen könne, das war nicht eine Stärke, sondern eine Schwäche seiner

Theologie, in welcher sich die Befangenheit in dem logischen Formalismus und Dogmatismus der Hegel'schen Schule verräth.

Eingehend verbreitet sich Biedermann über das Wesen der göttlichen Offenbarung. Sie ist ein im Inneren des menschlichen Geistes von Gott gewirkter Vorgang, in welchem die menschlichen Geistesthätigkeiten nicht aufgehoben, sondern über ihre endliche Schranke zur Erfahrung des Göttlichen erhoben werden. Näher unterscheiden sich drei Momente an der göttlichen Offenbarung: sie erscheint als Grund des menschlichen Geisteslebens im Vernunfttrieb, als Gesetz desselben im Gewissen und als Kraft seiner normalen Verwirklichung in der religiös-sittlichen Freiheit. Letzteres ist die eigentliche religiöse Offenbarung, welche im Glauben des Frommen als Erleuchtung, Beseligung und Heiligung sich vollzieht. Diese *inneren* Erfahrungen des religiösen Geistes beruhen also auf unmittelbarer göttlicher Wirkung oder Offenbarung und eben darin besteht die *einzige* eigentliche Offenbarung; was dagegen noch hinter oder ausser ihnen liegt, seien es äussere Vorgänge der Geschichte oder heilige Schriften oder Kultushandlungen, das sind ansich nur Erscheinungen *menschlichen* Glaubenslebens, welche aber, vermöge einer natürlichen Verwechselung des Aeusseren und Abgeleiteten mit dem Inneren und Ursprünglichen, für unmittelbare göttliche Offenbarung gehalten werden und im Glauben der Gemeinde die Bedeutung einfürallemal gegebener und unwandelbarer *göttlicher* Autorität bekommen. Daher das supranaturale Autoritätsprinzip aller positiven Religionen, ihre Tendenz nach strikter Bewahrung des Ueberlieferten als eines vorgeblich unmittelbar von Gott Gekommenen. Dieser supranaturalistischen Verkennung der natürlichen Seite an der geschichtlichen Religion tritt der Rationalismus entgegen, welcher auf die natürliche geschichtliche Bedingtheit aller religiösen Erscheinungen hinweist, aber diese richtige Beobachtung seinerseits wieder zu der Einseitigkeit übertreibt, dass er Alles an der Religion für ein blos natürliches Produkt menschlicher Vorstellung hält und den göttlichen Faktor ganz beseitigt. Aufgabe der kritisch-spekulativen Theologie ist es nach Biedermann, zwischen beiden Extremen so zu vermitteln, dass das Uebernatürliche oder Göttliche und das Natürliche oder Menschliche als die zwei an *jeder* Offenbarung und durch die *ganze* Religionsgeschichte hindurch mit einander untrennbar verbundenen Seiten gleichmässig zur Geltung gelangen. Nach diesem Grundsatz hat Biedermann auch die christliche Ueberlieferung bearbeitet und die Fragen der Christologie, der Bedeutung der heiligen Schrift und der kirchlichen Bekenntnisse beurtheilt.

Die christliche Religion, lehrt er, hat ihren historischen Grund in der Person Jesu, ihr Wesen oder Prinzip in „demjenigen religiösen Verhältniss, wie es uns im religiösen Selbstbewusstsein Jesu als eine neue, seine ganze Persönlichkeit bestimmende und Glauben an diese Persönlichkeit erzeugende Offenbarungsthatsache entgegentritt". Man kann also allerdings als das Realprinzip des Christenthums die religiöse Persönlichkeit Jesu bezeichnen, nämlich in dem Sinn, dass das Neue, was erlösend auf die Menschheit wirkte und zum Gegenstand des Glaubens wurde, nichts anderes war als das eigenthümliche religiöse Selbstbewusstsein dieser Person, welches sich als Bewusstsein des Sohnesverhältnisses zum himmlischen Vater äusserte. Allerdings weist dieses persönliche Bewusstsein Jesu auf eine göttliche Offenbarung zurück und ist insofern etwas Wunderbares; doch nur in dem relativen Sinn, sofern es nichts über die menschliche Gattungsanlage hinausgehendes, sondern eben die höchste Erfüllung ihrer religiös-sittlichen Bestimmung war; in Jesus ist die religiöse Wahrheit, dass wir Menschen alle zu Kindern Gottes bestimmt sind, auf ursprüngliche und urkräftige Weise zum Inhalt des Wissens und Fühlens und zur Triebkraft des Willens geworden: insofern ist er der Gottessohn und Erlöser κατ' ἐξοχήν. Dass aber die Kirche aus diesem relativ Wunderbaren der originalen religiösen Persönlichkeit Jesu ein schlechthiniges Wunder, die übermenschliche Person des vom Himmel stammenden Gottmenschen gemacht hat, das geschah eben zufolge des oben besprochenen psychologischen „Gesetzes der Identifikation", nach welchem der göttliche Offenbarungsgrund mit dem menschlichen Mittel seiner Erscheinung unmittelbar identificirt zu werden pflegt. Diese optische Täuschung, aus welcher alle Schwierigkeiten der dogmatischen Christologie stammen, zu korrigiren, zwischen der Person Jesu und dem christlichen Prinzip oder dem Geist, dem Lebensideal, der Idee des Christenthums so zu unterscheiden, dass beide weder verwechselt und vermischt, noch aber auch abstrakt von einander getrennt werden, sondern dass die Person als die geschichtliche Verkörperung des Prinzips, das Prinzip als die ideale Bedeutung der Person aufgezeigt wird: das ist nach Biedermann die Aufgabe der dogmatischen Christologie. Er trifft hierin, bei etwas anderer Formulirung, sachlich ganz mit der oben besprochenen Theorie Al. Schweizer's zusammen.

Aehnlich verfährt unser Dogmatiker auch bei der Beschreibung des Protestantismus. Er unterscheidet auch hierbei zwischen dem Prinzip und der geschichtlichen Erscheinung in der Kirchenbildung der Reformation. Jenes besteht in der immer in der Kirche vorhandenen, weil im Wesen des Christenthums begründeten Grundtendenz des christlichen Geistes, gegen seine kirchliche Entstellung zu reagiren und seine eigenthümliche Wahrheit, im Unterschied von den niederen Stufen der Natur- und Gesetzesreligionen, zu behaupten. Dieser Tendenz gab die Reformation dogmatischen Ausdruck in dem „Formalprinzip" von der alleinigen Autorität des Wortes Gottes und in dem „Materialprinzip" der Rechtfertigung allein aus Gnaden und durch den Glauben. Aber dieses Prinzip ist in der Kirchenbildung der protestantischen Konfessionen nur nach seiner praktisch religiösen Bedeutung zur Geltung gekommen, ohne dass die Konsequenzen schon allseitig gezogen worden wären. Zwar war es geschichtlich unvermeidlich und sachlich gerechtfertigt, dass man für die Erkenntniss der christlichen Wahrheit hinter die Tradition der Kirche auf die Schrift zurückgieng als die geschichtlich ursprüngliche Erkenntnissquelle. Aber bei dieser historischen Werthschätzung der Schrift blieb man nicht stehen, sondern man hielt sie für „das Wort Gottes" schlechthin und schrieb ihr demgemäss eine unfehlbare göttliche Autorität zu: damit stand man prinzipiell noch auf dem Boden des katholischen Autoritätsprinzips und hatte nur die Form der Autorität gegen früher vertauscht, allerdings in einer Weise, die als Fortschritt gelten konnte; aber es war doch nur ein relativer Gegensatz zwischen dem protestantischen Schrift- und dem katholischen Traditionsprinzip. Ebenso widersprach dem Wesen des Protestantismus die Erhebung der geschichtlich gewordenen Lehrformen der Kirche zu symbolischen Satzungen von unbedingter Autorität. Protestantisch ist vielmehr nur die stete Regeneration der Glaubenslehre aus dem christlichen Prinzip mittelst der wissenschaftlichen Kritik der bisherigen Entwicklung der Lehrformen. Das ist die Aufgabe der theologischen Wissenschaft, an welcher sie auch durch keine Inspirationstheorie behindert werden darf. Sie hat vielmehr ebensowohl an der Schrift wie an den kirchlichen Bekenntnissen die Unterscheidung zwischen der idealen Wahrheit als dem bleibenden Kern und der geschichtlich bedingten Einkleidung in den biblischen und kirchlichen Lehrformen zu vollziehen. Biedermann hat dieses in der Art gethan, dass er zuerst das Ganze der biblischen Theologie darstellt, darauf die kirchliche in ihren christologischen Centraldogmen folgen lässt; darnach eine kritische Analyse dieser Dogmen unternimmt, und zuletzt den reinen Gedankengehalt derselben in systematischer Form darstellt. Es hat diese Behandlungsart zwar den Vortheil strenger Objektivität in der Beschreibung des biblischen und kirchlichen Lehrstoffs, indem das historische Referat von der eigenen kritisch-speku-

lativen Beurtheilung des Dogmatikers getrennt ist; aber es verbindet sich damit der doppelte Nachtheil, dass jedes einzelne Lehrstück an verschiedenen Orten des Buches besprochen wird, was den Ueberblick über seinen Zusammenhang erschwert, und dass das positive Resultat, dieser rein logische Extrakt aus dem historischen Stoff und seiner kritischen Analyse, gar zu dürftig und leer ausfällt, als dass es der Gemeinde der Gegenwart zur Verständigung über ihren Glauben dienen könnte. Freilich hängt dieser Mangel nicht blos an der Form der Behandlung, sondern an den erkenntnisstheoretischen Prinzipien, von welchen oben die Rede war. Die auf sie gebaute Methaphysik und Psychologie übt auch inhaltlich zuletzt noch auf das eschatologische Dogma einen üblen Einfluss: sie hat zur Folge die Verneinung der Unsterblichkeit der Seele, weil die Seele nach jenen Voraussetzungen nur als die ideelle Seite am Körper und mit diesem zusammen, nicht aber als selbständiges Wesen für sich zu denken sei. Dass die christliche Kirche sich mit dieser Theorie jemals werde befreunden können, ist sehr zu bezweifeln; sie wird aber auch eine derartige Zumuthung um so mehr zurückweisen dürfen, als dieselbe wissenschaftlich sich nicht legitimiren kann; denn sie beruht auf unerweislichen Voraussetzungen eines philosophischen Dogmatismus. Das Befangensein in dieser Fessel ist die schwache Seite der sonst so viel Treffliches enthaltenden Biedermann'schen Dogmatik.

Auch Christian Hermann Weisse ist zwar von Hegel's Schule ausgegangen, hat aber den Fehler des logischen Idealismus wohl erkannt und in einer Weise zu verbessern gesucht, die zwar mit der Theosophie des späteren Schelling und Baader's sich vielfach berührt, aber doch der geistreichen Eigenthümlichkeit nicht entbehrt und eine Fülle tiefsinniger und fruchtbarer Gedanken enthält. Wenn dennoch seine „philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christenthums" auf die Theologie keinen bedeutenderen Einfluss geübt hat, so erklärt sich dieses theils aus der etwas schwerfälligen Sprache Weisse's, theils daraus, dass sein rein deduktives Verfahren der Richtung unserer Zeit auf empirische Induktion zu fern liegt. Man darf übrigens, um Weisse gerecht zu werden, nicht übersehen, dass seine Spekulation, wie auf allen Gebieten, so auch auf dem der Religion über eine reiche Kenntniss des Erfahrungsstoffs verfügt und diesen in sinnigster Weise in seine deduktive Darstellung zu verweben versteht.

Weisse's philosophische Dogmatik geht aus von einer spekulativen Konstruktion des göttlichen Wesens, in welcher der Unterschied

von Hegel's logischem Idealismus sofort deutlich in die Augen springt. Die göttliche Vernunft, in welcher die ewigen und nothwendigen Vernunftwahrheiten als intelligible Welt enthalten sind, ist nach Weisse nicht das ganze Wesen der Gottheit, sondern nur das erste Moment desselben, die Urmöglichkeit alles Seins, aber noch nicht die Wirklichkeit. Es kommt vielmehr zur Vernunft und ihren nothwendigen Gedanken hinzu das göttliche Gemüth, in welchem das göttliche Leben fühlend und schauend eine Fülle von Gestalten erzeugt, welche die idealen Typen der Welt vorausbilden; und aus dieser Fülle innerer Gedanken- und Gestaltenbildung erhebt sich als Drittes der göttliche Wille, der durch freie That jenen gegebenen Stoff ergreift und damit erst das Wesen Gottes als Persönlichkeit und Liebe verwirklicht. Dass diese drei Momente mit den Personen der Trinität gleichgestellt werden, ist eine Koncession an die kirchliche Dogmatik, für welche Weisse auf Vorgänger in der Dogmengeschichte sich berufen konnte; bedenklicher ist, dass die Selbstverwirklichung Gottes als ein der Weltschöpfung zeitlich vorangehender Prozess gedacht werden soll, was doch zu nahe an gnostische Mythologie erinnert. Uebrigens ist nicht zu leugnen, dass Weisse's Kritik des herkömmlichen abstrakten Begriffs der göttlichen Ewigkeit, wornach sie mit aller Veränderung auch alles Leben und Wirken von Gott ausschliesst, sehr treffend ist. Die Weltschöpfung stellt Weisse als eine Reihe von zeitlich anfangenden und verlaufenden Akten dar, deren erster die Bildung der Materie war oder der chaotischen Grundkräfte, welche aus dem göttlichen Willen durch sein Eingehen in die vorkreatürlichen Erzeugnisse seiner „Natur" (oder seines Gemüths) entstanden sind und den Stoff für die weitere ordnende und gestaltende Schöpferthätigkeit Gottes gebildet haben. Aus dem so gedachten Wesen der Materie erklärt Weisse die metaphysische Nothwendigkeit des Uebels in der Welt. In der Weltmaterie als dem entäusserten Willen Gottes, der zu seinem persönlichen Willen in Gegensatz getreten ist, liegt eine eigene Spontaneität des kreatürlichen Daseins, welche zur Innerlichkeit und Seligkeit Gottes in realen Widerspruch tritt, daher gemeinsame Wurzel sowohl des natürlichen als des sittlichen Uebels wird. Wie die Materie, obwohl aus Gott stammend, doch seinem persönlichen Willen als ein relativ Selbständiges gegenübersteht, so kann Gott auch das in der Materie begründete Uebel nicht willkürlich und mit einemmale aufheben — geschweige, dass er es selbst durch einen Willkürakt geschaffen hätte, wie bei der Straftheorie vorgestellt wird — sondern er kann nur das mit jedem neuen Hervorgehen lebendiger Kreaturen unvermeidlich neu beginnende

Wehe allmälig durch die fortschreitende Schöpferthätigkeit seines Liebeswillens aufheben und in Wohlgefühl verwandeln. Auf dieses vormenschliche Uebel, welches im Eigenwillen aller Kreatur seinen letzten metaphysischen Grund hat, bezieht Weisse die Vorstellungen vom Teufel. Auch der erste Ursprung der Sünde in der persönlichen Kreatur ist nach ihm nicht sowohl in bewussten Willensthaten, als vielmehr in der vorsittlichen Genesis des persönlichen Willens aus der natürlichen Spontaneität der Einzelwesen begründet.

Der Schöpfungsprozess, der in der Hervorbringung der vernünftigen Kreatur gipfelt, setzt sich fort in dem Prozess der Kultur- und Religionsgeschichte, welche als eine fortgehende „Menschwerdung Gottes" zu betrachten ist in dem Sinn, dass die menschliche Natur aus einer irdischen in eine gottebenbildliche verwandelt und der ideale „Sohn-Mensch" in der menschlichen Gattung verwirklicht wird. Den Anfang der Religionsgeschichte denkt sich Weisse als ein in seinem Kerne geistiges und sittlich gehaltvolles, aber noch unbestimmt zwischen Einheit und Vielheit, Geistigkeit und sinnlicher Gestaltung schwankendes Gottesbewusstsein. Von diesem unbestimmten Anfang konnte der Uebergang ebensowohl zum Monotheismus als zum Polytheismus erfolgen. Dass die letztere Entwicklung in den heidnischen Volksreligionen vorangieng, erklärt sich aus dem psychologischen Gesetz, dass den Thätigkeiten der Einbildungskraft und des Gemüths der Vorrang zukommt vor denen des selbstbewussten Willens. Der Fortschritt des mythologischen Bewusstseins bestand darin, dass — im Zusammenhang mit der ganzen Kulturentwicklung der Völker — theils die ästhetische Form der Mythen verfeinert, theils ihr religiöser Gehalt versittlicht wurde. Von Anfang zwar hat sich das Physische und Ethische im mythologischen Bewusstsein durchdrungen, aber während anfangs das Physische überwog, fiel später das Uebergewicht in das Ethische; der sinnliche Anschauungsstoff der Phantasie wurde immer völliger umgeschmolzen in die freie, von der unmittelbaren Naturerscheinung unabhängige Form ihres idealen Gehalts, die Naturgötter wurden personificirt und auf das sittliche Menschenleben bezogen. Ebendarum kann auch schon den mythologischen Religionen, zumal der griechischen, ein sittlich-religiöser Werth nicht abgesprochen werden; ja Weisse sagt geradezu, dass in ihnen bereits dieselbe Gotteskraft der Erlösung und Heiligung wirksam war, welche der kirchliche Dogmatismus nur den im engeren Sinn sogenannten Offenbarungsreligionen als ausschliessliches Eigenthum beigelegt wissen will. Und er beruft sich für diese humane Ansicht mit Recht auf die altchristliche Lehre vom vorchristlichen Wirken des göttlichen Logos. Kommt auch der alttestamentlichen Religion der Offenbarungscharakter im höheren Sinn zu, so doch nicht in einem solchen, dass die Ausschliessung der polytheistischen Religionen von dem gemeinsamen Begriff der Menschwerdung des Göttlichen könnte gerechtfertigt werden. Was aber das Gottesbewusstsein der Hebräer von Anfang auszeichnete, war das Zurücktreten der mythenbildenden Phantasie hinter die sittliche geschichtebildende Willenskraft. Die Gesetzgebung Mosis war eine typische Befreiungsthat, sofern sie der Menschheit als ihre göttliche Bestimmung die Erhebung über die Natur zu einer sittlichen Lebensordnung vorhielt. Von seiner volksthümlichen Beschränktheit wurde dann dieses Gottesbewusstsein befreit und das universelle religiöse Ideal vorausangedeutet durch das Prophetenthum, welches der griechischen Philosophie und Mysterienlehre vergleichbar ist; denn auch diese hat sich in der platonischen „Idee des Guten" zu einem monotheistischen Prinzip und in der Unsterblichkeitslehre der Mysterien zu einer sittlichen Vergeistigung der religiösen Hoffnungen und Ideale erhoben.

Zur Vollendung kommt der weltgeschichtliche Prozess der Menschwerdung Gottes oder der Verwirklichung der „Sohn-Menschheit" in Jesus, der die geschichtlichen Prämissen in sich zur persönlichen Bewusstseinsthat zusammenfasste. Jene Einsenkung der göttlichen Natur in die menschliche, wodurch der Mensch Jesus vor allen anderen Sterblichen zum Organe der höchsten Gottesoffenbarung, zum persönlichen „Sohn-Menschen" geworden ist, haben wir nicht in der Weise des Mythus als ein physisches Ereigniss zu verstehen, sondern als eine ethische Werdethat, die sich im Inneren dieser einzigartigen Persönlichkeit vollzog. Das Eigenthümliche derselben lässt sich zusammenfassen in dem Begriff einer im höchsten Wortsinn „genialen" Begabung, analog derjenigen aller der geschichtlichen Persönlichkeiten, welche auf religiösem Gebiet schöpferisch wirkten, insbesondere der Propheten Israels, doch so, dass in Jesus eine ausserordentliche Steigerung der Gaben des Talentes und Genius anzunehmen ist. Die religiöse Erfahrung steigerte sich in ihm zur Vollkraft einer inneren Offenbarung, welche die geschichtliche Gottesoffenbarung im menschlichen Geschlecht erst auf den Gipfel ihrer Vollendung erhebt, indem sie zum erstenmal die volle Wahrheit des Gottesbegriffs im Selbstbewusstsein erfassend, Gemüth und Willen der Persönlichkeit völlig durchdringend, ein persönliches Dasein zur anschaulichen Erscheinung bringt, welches innerhalb der Grenzen der Menschheit das Charakterbild der Gottheit rein und vollständig ansich darstellt. Weisse beruft sich hierfür auf die Selbstbezeichnung Jesu als „Men-

schensohn", in welchem Namen der Doppelsinn des Persönlichen und Idealen liegt: aus der Anschauung seines Inneren entsprang Jesu die Idee der zur göttlichen Sohnschaft gesteigerten und verklärten Menschheit, und diese Idee verselbständigte sich ihm so, dass „der Sohn des Menschen" in seinen Reden aus einer unmittelbaren, geschichtlichen, zugleich zu einer idealen Persönlichkeit wurde, nämlich „zur Gesammtheit und Einheit der Gotteskräfte innerhalb der Menschheit, welche, sei es auf Christus hin oder von ihm aus, thätig und wirkend fort und fort das nämliche Urbild der Menschheit schöpferisch gestalten, das uns in dem historischen Christus persönlich entgegentritt". Das ist nichts anderes als die paulinische Idee des „zweiten Adam" und „Himmelsmenschen", deren nahe geschichtliche Beziehung zum evangelischen „Menschensohn" nicht zu bezweifeln ist. Und wie nach Paulus der Himmelsmensch Christus nicht blos im historischen Jesus, sondern auch in der christlichen Gemeinde als dem „Leib Christi" fortwährend sich irdisch verkörpert, so findet Weisse die fortwährende Verwirklichung derselben idealen Menschheit, die im Menschensohn urbildlich erschienen ist, in der Gemeinde des „Himmelreichs". Er nennt diese Idee „die grösste, die je in eines Menschen Sinn gekommen ist", weil sie die beiden anderen: Gott als Vater, der Mensch als Sohn in sich schliesse. Aus seiner eigenthümlichen Gottes- und Selbstanschauung hat Jesus die völlig neue Idee des Reiches gebildet, nach welcher es nicht mehr ein zukünftiges Reich äusserer nationaler Herrlichkeit, sondern eine innerliche Gegenwart in den Tiefen des Gemüthslebens und dabei doch ein Reich, d. h. eine lebendige, in unablässiger organischer Entwicklung begriffene Gesammtheit ist. Der Begriff ist so elastisch, dass sein Inhalt ebenso in den kleinsten Raum, in den Punkt der Innerlichkeit des gläubigen Gemüths zusammengedrängt, wie über eine Unendlichkeit in Raum und Zeit, welche alle Himmel nicht zu fassen vermögen, ausgebreitet vorzustellen ist. Es ist für seine Besitzer nicht einsamer Besitz, sondern Gemeinschaft, in welcher jeder Eintretende als nothwendiges Glied des lebendigen Ganzen gilt. Das Band ist ein die Glieder, wie mit dem Haupt, so auch unter sich verschlingendes. Es ist gleichgültig, ob die erste oder die letzte dieser beiden Seiten zuerst in's Bewusstsein tritt; denn auch durch die Gesinnung der Glieder gegenseitig zu einander kann der Besitz des Himmelreiches gewonnen werden. Gewonnen aber wird er nicht für diese irdische Gegenwart allein, sondern für die Ewigkeit. „Bis auf diese Stunde ist noch kein Wort gefunden worden, welches mit gleicher Energie, wie das Wort „Himmelreich", die Zuversicht ausspräche, die allein in letzter Instanz über die Kraft und Wahrheit unseres Glaubens entscheiden kann, jene Siegesgewissheit des Göttlichen in unserem Inneren, vor der jedes äussere und innere Hemmniss des Lebens, welches allein als wahres Leben gewusst wird, in nichts verschwindet. In diesem Wort ist wahrhaft durch den Glauben die Welt überwunden, denn es setzt eine neue Welt an die Stelle dieser irdischen."

Weisse macht daher in seinen „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" für das zukünftige Bekenntniss einer allgemeinen Kirche den Vorschlag, als Gegenstand des zweiten und dritten Glaubensartikels den Menschensohn und das Himmelreich zu wählen und damit die Unabhängigkeit des evangelischen Heilsglaubens von den alten dogmatischen Formeln endlich zu sichern. Vortrefflich sind seine ebendaselbst gegebenen Ausführungen über das Wesen der evangelischen Kirche, ihr Real- und Formalprinzip und ihre richtige Bekenntnissbildung. Kirche, so führt er aus, ist nicht eine rechtlich organisirte Gesellschaft zu gemeinsamem Kultus, sondern sie ist „selbstbewusste Heilsgemeinschaft" und evangelische Kirche ist die Gemeinschaft, welche das Bewusstsein des Heils nur an seine wahren, ursprünglich im Christenthum gegebenen Bedingungen, nicht an irgendwelche eingebildete oder äusserlich hinzugebrachte knüpft. Die Kirche ist selbst das Himmelreich, sofern es in einer Welt von (irdischen und himmlischen) Geistern zum klaren Bewusstsein hervorgezogen und in gläubiger Anbetung ergriffen ist. Aber eben darum, weil die wahre Kirche im Grunde eins ist mit der allumfassenden Heilsgemeinschaft des Himmelreiches, darf sie ihre Grenzen nicht enger stecken wollen, als die Grenzen des Himmelreichs von ihrem Meister gezogen sind. Diese aber gehen nicht blos über jede konfessionelle Kirchengesellschaft, sondern sogar über das historische Christenthum, ja über die irdische Menschheit hinaus. „Nicht blos die Kirche der Reformatoren, nein, auch die Kirche ist in Wahrheit noch die evangelische, welche als ihre Glieder im Geist und in der Wahrheit oder als Bürger des göttlichen Reichs auch Solche erkennt, deren persönlicher Heilsglaube auf einer andern gegenständlichen Grundlage ruht, ja zu deren Kunde vielleicht nicht einmal der Name des Heils gedrungen ist, sowie auch dessen nicht, den die Christenheit als die Quelle ihres reineren, volleren und gründlicheren Heilsbewusstseins verehrt." Wohl ist es wahr, dass im Glauben allein das Heil liegt, aber der heilbringende Glaube ist nicht das Fürwahrhalten bestimmter kirchlicher Dogmen, sondern „die reine und rückhaltslose Hingebung des Gemüths an jede gute Gabe, die

von Oben kommt und deren Darbietung an Menschen überall durch Menschen vermittelt wird, gleichviel in welcher Gestalt und unter welchem Namen sie auch dargeboten werde. Er ist die aus dieser Hingebung entspringende Zuversicht des Heils, unangesehen des Namens, mit welchem das Heil benannt, und der Vorstellungen, mit welchen sein Bewusstsein begleitet wird. Nur das Eine darf nicht fehlen, ohne das kein Heilsbewusstsein denkbar ist, die Idee des Guten und Göttlichen, ausgeschieden von Sinnenlust und Eigensucht, und das Bewusstsein des Seelenfriedens, welcher durch das Inwohnen solcher Idee in der Seele des Gläubigen gewonnen wird." Wo irgend in der Menschheit, oder wo sonst es Geister gibt, diese Gesinnung des Vertrauens und der Hingebung an die irgendwie im Innern sich offenbarende Gottheit sich findet, da ist ein, wenn auch noch unbewusster und kindlicher, Glaube, welcher ein Band lebendiger Heilsgemeinschaft unter den Geistern knüpft und zum Glied der unsichtbaren Kirche oder des Himmelreiches macht. Das ausdrückliche Bewusstsein aber von dieser inhaltsschweren Wahrheit ist das Realprinzip, welches der Kirche den Charakter der evangelischen ertheilt. Das erste Erwachen dieses Bewusstseins im menschlichen Geschlecht war für das Ganze dasselbe, was für den Einzelnen das Erwachen des Bewusstseins, welches ihn der Kirche einverleibt, in seinem persönlichen Geiste, also der Moment der menschheitlichen Wiedergeburt. Einmal aufgegangen in einem Einzelnen, Christus, der ebendadurch zum Vertreter des Geschlechts im himmlischen Reich und dieses Reichs im Menschengeschlecht wird, entzündet sich an ihm in einer stetigen Reihe jedes nachfolgende Heilsbewusstsein. Darum erkennt die christliche Kirche in der Person ihres Meisters die Offenbarung aller Offenbarungen, das Fleisch gewordene Wort der Gottheit.

Dieser Ansicht vom evangelischen Realprinzip entsprechend gestaltet sich bei Weisse auch die freie und weite Fassung des formalen oder Schriftprinzips des Protestantismus. Alle göttliche Offenbarung ist eben als solche zugleich wahrhaft menschlich und geschichtlich. Denn Göttliches kann sich dem Menschlichen nur dadurch offenbaren, dass es in alle Bedingungen und Schranken menschlicher Erkenntniss und Erfahrung eintritt. Mit der Geschichtlichkeit der Offenbarung aber kann, richtig verstanden, nichts anderes gemeint sein als das allmälige Anwachsen einer Masse von religiösen Erfahrungen zu einer Gesammterfahrung des menschlichen Geschlechts. Denn die Geschichte unseres Geschlechts setzt sich überall nicht aus der Masse der äusseren Begebenheiten mechanisch zusammen, sondern organisch aus den Momenten der Entstehung und Entwickelung eines

lebendigen Gesammtdaseins und Gesammtbewusstseins. So aufgefasst vermittelt der Begriff des Geschichtlichen die Natürlichkeit des Offenbarungsprozesses und entzieht ihn den unhaltbaren supranaturalistischen Voraussetzungen der bisherigen Kirchenlehre. Und wie der Begriff einer geschichtlichen Offenbarung zur Vorstellung einer übernatürlichen: so verhält sich der Begriff einer urkundlichen Ueberlieferung jenes Geschichtlichen zur Vorstellung einer übernatürlichen Eingebung. So abenteuerlich der lutherische Inspirationsbegriff ist, so kann man doch darin den Ausdruck der wunderbaren Thatsache sehen, dass ohne die bewusste Absicht der einzelnen Schriftsteller die biblischen Schriften alten und neuen Bundes den grossartigsten geschichtlichen und übergeschichtlichen Zusammenhang ausprägen. Daher hat auch die wissenschaftliche Untersuchung dieser Schriften Recht und Pflicht, von der Voraussetzung auszugehen, „dass Inhalt und Urkunden in allem Wesentlichen den nämlichen Gesetzen des Geschehens, des natürlichen Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen unterworfen sind, in deren Anwendung jede Erkenntniss eines Geschichtlichen besteht". Hingegen Wunder und Weissagungen als das unentbehrliche Unterscheidungsmerkmal einer göttlichen Offenbarung bezeichnen, wie die moderne Apologetik es liebt, das heisst nach Weisse nichts anderes als den Begriff einer religiösen Erfahrung unmöglich machen. Denn da die göttliche Offenbarung nichts anderes ist als „die durch einen Prozess geschichtlicher Entwicklung zur Erfahrung des Geschlechts gesteigerte religiöse Erfahrung der Einzelnen", so liegt es in ihrem Begriff, sich unmittelbar durch sich selbst zu beglaubigen und keiner äusseren Beglaubigung durch Zeichen und Wunder zu bedürfen. Und nicht nur überflüssig gemacht wird durch den richtig aufgefassten Begriff geschichtlich-religiöser Erfahrung der supranaturalistische Wunderbeweis; er wird als ein die Möglichkeit solcher Erfahrung geradezu Zerstörendes ausgeschlossen. Denn die religiöse Erfahrung, wenn sie sich als religiöse von jeder anderen Erfahrung unterscheidet, steht darum nicht minder, als Erfahrung überhaupt, in strengem Zusammenhang mit aller anderen Erfahrung, von der gemeinsten sinnlichen an bis herauf zu der freiesten und geistig verklärtesten. Ihr Inhalt bildet, wiefern sie nur Erfahrung ist, mit dem Inhalt aller anderen Erfahrung ein untrennbares, lebendiges und organisches Ganzes. Sie beruht, wie alle Erfahrung, auf dem unverbrüchlichen Gesetze der metaphysischen und mathematischen Denknothwendigkeit, wodurch für den Inhalt jeder Erfahrung von Ewigkeit her das Bereich der Möglichkeit umschrieben ist. Sie steht ferner, zufolge dieser Nothwendigkeit, mit den Thatsachen aller Er-

fahrungsgebiete in einer Wechselseitigkeit des ursachlichen Zusammenhangs, welche einen Widerspruch mit Gesetzen des einen oder anderen dieser Gebiete, also auch mit empirischen Naturgesetzen, zu etwas ebenso Undenkbarem macht, wie den Widerspruch mit einer mathematischen oder metaphysischen Denkbestimmung. Findet sich dennoch ein scheinbarer Widerspruch zwischen Thatsachen des religiösen und Gesetzen irgendeines anderen Erfahrungsgebietes, so ist die Wissenschaft dazu da, ihn zu lösen. Die Wissenschaft geht dann hier, wie allenthalben, von der Voraussetzung aus, dass entweder diese Gesetze unvollständig erkannt, oder die Thatsachen nicht richtig beobachtet sind. Ihr Weg ist also der direkt entgegengesetzte von dem des Wunderbeweises. Denn der letztere befestigt den Widerspruch, den die Wissenschaft aufzuheben trachtet; beide im Interesse der Erkenntniss des göttlichen Offenbarungsinhalts, aber beide in Folge streitender Voraussetzungen über die Natur dieses Inhalts. „Was ich aber hier als die nothwendige Voraussetzung der Wissenschaft bezeichnete, das ist für Euch (die Gebildeten deutscher Nation) schon zu einer Voraussetzung Eures religiösen Glaubens geworden, sogewiss als dieser Glaube in Euch die Natur eines Erfahrungsglaubens angenommen hat. Es ist für Euch zu einer religiösen Nothwendigkeit geworden, keine schlechthin übernatürlichen Wunder glauben zu müssen [1]".

Weisse's „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche an die Gebildeten der deutschen Nation" (1849) geben noch klarer als seine „Philosophische Dogmatik" (auf welche sich vielleicht das Sprüchwort anwenden liesse: „Weniger wäre mehr") ein lehrreiches Beispiel einer besonnenen theologischen Spekulation d. h. einer solchen, welche sich auf den soliden Boden der sittlich-religiösen Erfahrung der evangelischen, der christlichen und der ganzen Menschheit stellt, diese Erfahrung dann aber auch mit dem ganzen Ernst eines wissenschaftlich geschulten und streng konsequenten Denkens zu verstehen sucht. Das Prinzip ist dasselbe wie bei Vatke und Biedermann, aber die Durchführung ist glücklicher als bei letzterem, der noch zu sehr im Hegel'schen Formalismus des „reinen" d. h. abstrakt-logischen Denkens befangen war, welches wenig geeignet ist zur richtigen Erfassung des konkreten Inhalts der sittlich-religiösen Erfahrung. Vollends aber die Strauss'sche Dogmatik steht an wissenschaftlichem ebensosehr wie an sittlich-religiösem Werth tief unter der Weisse's, weil

[1]) „Reden", S. 159 f. — Weisse's Erklärung und Beurtheilung der biblischen Wundererzählungen wird uns in späterem Zusammenhang noch beschäftigen (III. Buch, 1. Cap.).

Strauss gar nicht auf die eigentliche sittlich-religiöse Erfahrung, sondern nur auf deren sekundären Niederschlag im Dogma zurückgieng, und weil er gar nicht wirklich spekulativ zu denken vermochte, sondern nur die ihres Inhalts entleerten Hegel'schen Formeln als dialektische Waffen zur Zersetzung des Dogmas handhabte. Leider hat diese falsche Methode einer pseudophilosophischen Dogmatik auch die Diskreditirung der wahren Verwerthung der Philosophie für das religiöse Erkennen zur Folge gehabt und dadurch die jüngere Generation einem Empirismus in die Arme getrieben, welcher durch seine oberflächliche Behandlung der religiösen Probleme nicht nur hinter der Aufgabe wissenschaftlicher Erkenntniss zurückbleibt, sondern auch — was noch schlimmer ist — die Religion und Sittlichkeit ihres tiefsten und besten Inhalts zu berauben droht. Denn Religion ohne Metaphysik ist nicht mehr Religion, sondern wird zur Moral und zwar zu einer empiristisch verflachten Utilitätsmoral. Freilich mit der Metaphysik der Physik und der Logik hat es die theologische Spekulation nicht unmittelbar zu thun, wohl aber mit der Metaphysik der Ethik, deren Möglichkeit auch der echte Kantianer nicht in Abrede stellen kann angesichts von Kant's eigener so benannter Schrift. Die Metaphysik der Ethik aber führt direkt zur Religion oder ist schon selbst Religion. Eine Spekulation, welche von der sittlich-religiösen Erfahrung ausgeht und dieser in einer entsprechenden Metaphysik ihren Grund und Abschluss gibt, erfüllt die Kant'sche richtige Forderung des „Primats der praktischen Vernunft", wogegen alle Spekulation und Metaphysik zu verwerfen soviel ist als auf ein wirklich vernünftiges Denken in Religion und Sittlichkeit verzichten und diese der Willkür des subjektivistischen Rechnens mit Nützlichkeiten preisgeben.

Viertes Capitel.

Die Restaurationstheologie.

Es ist ein Gesetz alles Lebendigen, dass es gegen Störungen, welche dem organischen Gesammtwohl vom Uebermass einzelner Funktionen und Glieder drohen, seine Selbsterhaltung behauptet durch kräftige Reaktion der entgegengesetzten Lebensmomente. Dass dieses auch vom religiösen Leben des kirchlichen Organismus gilt, beweist die Geschichte der Kirche und Theologie aller Jahrhunderte, besonders auch des unseren. Der Rationalismus in seiner doppelten Form,

als subjektiv-moralischer wie als spekulativer, hatte sich in den ersten Decennien in einer Weise entwickelt, die sich als Gefährdung des kirchlichen Lebens, sofern es gemeinschaftlich-religiöses Leben ist und sein will, erwies. Es war natürlich, dass dasselbe gegen jene Gefahr reagirte, indem es gegen das Ueberwuchern des Moralischen und des Intellektuellen das eigenthümliche Recht des Religiösen, und gegen die Zerfahrenheit des Subjektivismus in Parteien und Schulen die feste Grundlage des historischen Verbandes der Kirchengemeinschaft in Bekenntniss und Verfassung betonte. Es war diese Reaktion in der Kirche ebensowenig etwas willkürlich oder künstlich gemachtes, wie die ganz analoge Reaktion, welche ein Menschenalter vorher in der Philosophie, Literatur und Kunst sich vollzogen hatte. Art und Motive der letzteren haben wir oben bei Herder, Schleiermacher, Fichte und Schelling verfolgt; wir haben gesehen, wie die Romantik zunächst als Reaktion des Gemüths und der Phantasie gegen die Alleinherrschaft des Verstandes auftrat, und zwar anfangs in gesteigerter Subjektivität, als Selbstvergötterung des Herzens und als zuchtlose Phantastik; wie dann aber unter Mitwirkung der äusseren Geschichtsereignisse der weitere Fortgang des wissenschaftlichen Denkens jene Wendung vom Subjektiven zum Objektiven, zur geschichtlichen Gemeinschaft nahm, welche in Hegel's Geschichtsphilosophie gipfelte. Derselbe Gang der Dinge lässt sich auf kirchlichem Gebiet bemerken, und zwar nicht blos von analogem, sondern theilweise von gemeinsamem Ausgangspunkt ausgehend. Jene Männer, welche man als die ersten Vorläufer der kirchlichen Neubelebung betrachten kann, Hamann, Claudius, Lavater, Novalis, waren nahe befreundet den Hauptvertretern der poetischen und philosophischen Wiedergeburt, den Herder und Goethe, Fichte und Schleiermacher. Und wie die Noth des Vaterlands unter den napoleonischen Kriegen den Dichtern und Denkern die Augen öffnete für den Werth und das Recht der sittlichen Gemeinschaft des nationalen Staates, so erwuchs aus demselben Ernst der Zeiten auch die Neubelebung des religiösen und kirchlichen Gemeinschafts-Sinnes.

Den ersten eklatanten Ausdruck fand derselbe aus Anlass des Reformationsjubiläums 1817. Der Kieler Prediger Claus Harms, ein durch Schleiermacher's Gefühlstheologie gebildeter warmer und volksthümlicher Prediger, veröffentlichte Luther's 95 Thesen mit einem Anhang von „anderen 95 Sätzen, als einer Uebersetzung aus Anno 1517 in 1817". Dieselben enthielten einen geharnischten Angriff auf die damals allgemein herrschende rationalistische Richtung in Theologie und Kirche. Es heisst da unter Anderem: „Mit der Idee einer

fortschreitenden Reformation, sowie man diese gefasst hat, reformirt man das Lutherthum ins Heidenthum hinein und das Christenthum aus der Welt hinaus. Den Papst zu unserer Zeit, den Antichrist, können wir nennen in Hinsicht des Glaubens die Vernunft, in Hinsicht des Handelns das Gewissen (nach ihrer beider Stellung gegen das Christenthum, Gog und Magog Offb. 20, 8), welchem letzten man die dreifache Krone aufgesetzt hat, die Gesetzgebung, Belobung und Bestrafung. Calixtus, der die Tugendlehre trennte von der Glaubenslehre, hat dem Gewissen den Stuhl der Majestät gesetzt, und Kant, der die Autonomie des Gewissens lehrte, hat dasselbe hinaufgesetzt. Die Vergebung der Sünden kostete doch Geld im sechzehnten Jahrhundert; im neunzehnten hat man sie ganz umsonst, denn man bedient sichselbst damit. „Zwei Ort, o Mensch, hast du vor dir" hiess es im alten Gesangbuch: In neueren Zeiten hat man den Teufel todtgeschlagen und die Hölle zugedämmt. Nach dem alten Glauben hat Gott den Menschen erschaffen; nach dem neuen Glauben erschafft der Mensch Gott. Die sogenannte Vernunftreligion ist entweder von Vernunft oder von Religion oder von beiden entblösst. Ihr zufolge sieht man den Mond für die Sonne an. Die Sprache ist so voll und das Leben so reich an Dingen, die ebenso entfernt von der Vernunft wie von den leiblichen Sinnen liegen; ihr gemeinsames Gebiet ist das Mystische, die Religion ist ein Theil dieses Gebiets, Terra incognita für die Vernunft. Gleichwie die Vernunft ihren Verstand hat, so hat auch das Herz seinen Verstand, nur einer ganz anderen Welt zugekehrt. Wenn die Vernunft die Religion antastet, wirft sie die Perlen hinaus und spielt mit den Schaalen, den hohlen Worten. Von den Lippen gewisser Prediger lauten die Worte: „Unser Heiland und Erlöser", wie unter den Briefen die Worte: „Ihr Freund und Diener". Der Charakter ihrer Predigten aber ist dieser: Sie lassen anstatt der Arznei das Recept einnehmen; mit gangbaren Worten: durch den Verstand zum Herzen. Wenn in Religionssachen die Vernunft mehr als Laie sein will, so wird sie eine Ketzerin. Die meide! Tit. 3, 10. Es ist ein sonderbares Verlangen, dass es freistehen müsse, einen neuen Glauben zu lehren von einem Stuhl, den der alte Glaube gesetzt hat, und aus einem Munde, dem der alte Glaube zu essen gibt. Als eine arme Magd möchte man die lutherische Kirche jetzt durch eine Copulation reich machen: Vollziehet den Akt ja nicht über Luther's Gebein! Es wird lebendig davon und dann wehe euch! Gleichwie die Vernunft die Reformirten gehindert hat, ihre Kirche auszubauen und zur Einigkeit zu bringen, so würde die Aufnahme der Vernunft in die lutherische Kirche nur Verwirrung

und Zerstörung in derselben anrichten. Von Bekenntnissschriften will die Vernunftreligion nichts wissen; aber das religiöse Element im Menschen, wenn es nicht gebunden liegt an einer göttlichen Offenbarung, ist ein furchtbares Element. Bei der Vernunftreligion in einem Lande wäre kein Ehemann seines Weibes, kein Mensch seines Lebens sicher, auch kein Eid zulässig. Die evangelisch-katholische Kirche ist eine herrliche Kirche, sie hält und bildet sich vorzugsweise am Sakrament. Die evangelisch-reformirte Kirche ist eine herrliche Kirche, sie hält und bildet sich vorzugsweise am Worte Gottes. Herrlicher als beide ist die evangelisch-lutherische Kirche, sie hält und bildet sich am Sakrament wie am Worte Gottes. In diese hinein bilden sich, selbst ohne der Menschen Zuthun, die beiden anderen; aber der Gottlosen Weg vergehet."

Diese Thesen machten grosses Aufsehen und riefen eine Fluth von Streitschriften hervor, theils pro, theils contra, meistens letzteres. Einen unerhofften Bundesgenossen fand der streithafte Kieler Prediger an dem Dresdener Kirchenfürsten Ammon, der bisher als Vertreter des Rationalismus gegolten hatte, jetzt aber die 95 Thesen als „eine bittere Arzenei gegen die Glaubensschwäche der Zeit" willkommen hiess und die meisten und gewagtesten derselben als „alte Wahrheiten" anerkannte. Seine Vertheidigung derselben wurde hingegen von Schleiermacher einer scharfen Kritik unterzogen, in welcher die Inkonsequenz von Ammon mit vernichtender Ironie blossgestellt, mittelbar aber auch die Harms'schen Thesen vieler Unklarheiten, Ungerechtigkeit und Uebertreibung überführt wurden. Eine dauernde Wirkung scheinen diese Thesen nicht gehabt zu haben; immerhin waren sie von Bedeutung als erste entschiedene Kriegserklärung der im Stillen immer mehr erstarkenden kirchlichen Reaktion gegen die herrschende rationalistische Theorie und unionistische Kirchenpolitik.

Ein anschauliches Bild von der Bildung und Erstarkung dieser kirchlichen Richtung in Süddeutschland, specieller Bayern, hat Thomasius in der Schrift über „das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns (1800—1840)" entworfen. Er schildert die ersten Regungen der neuen Bewegung in kleinen Kreisen, wie sie sich in verschiedenen Städten um einzelne geistesmächtige, religiös begeisterte und begeisternde Persönlichkeiten bildeten; in welchen Kreisen jedoch zunächst eine mehr subjektiv-pietistische als kirchliche, mehr romantisch-idealistische als konfessionelle Religiosität gepflegt wurde. Da in den verschiedenen Kirchen gleichzeitig dieselbe Bewegung sich

regte, so war es natürlich, dass die Gesinnungsgenossen über die Grenzpfähle der Konfessionen hinweg sich die brüderliche Hand zu einem Bund praktischer Frömmigkeit ohne kirchliche oder dogmatische Form und Fessel reichten. Von einem derartigen Kreise frommer Freunde, der 1823—25 in Augsburg bestand, sagt einer der Genossen: „Es war damals Alles eins, Herrnhuter, Pietisten, Lutheraner, Reformirte, Katholiken waren einmüthig bei einander und freuten sich in ihrem einmüthigen Herrn und Erbarmer. Von einem konfessionellen Unterschied wusste man nichts. Es war doch wirklich eine schöne Zeit des wiedergekehrten Glaubens, obwohl es natürlich so nicht bleiben konnte". Wie sich dann von hier aus das kirchliche Bewusstsein entwickelte, mag mit Thomasius' Worten erzählt werden (a. a. O. S. 244): „Die innerste Wurzel des neuen Lebens war der Glaube an Christus, Befriedigung des Heilsbedürfnisses durch Sündenvergebung, durch die Rechtfertigung aus Gnaden: also derselbe Quellpunkt, aus dem die Erneuerung der Kirche im sechzehnten Jahrhundert hervorgegangen ist. Dieses neue evangelische Leben hatte sich schon von vornherein neben der heiligen Schrift aus den Denkmalen der Reformation oder doch aus solchen Schriften, die vom Geist der Reformation durchdrungen waren, genährt; im praktischen Interesse, noch abgesehen von Kirche und Konfession, hatten wir uns in den Geist derselben eingelebt. Wir standen mit unserem Glauben in dem Centrum derselben, weil in articulo justificationis. So waren wir Lutheraner, noch bevor wir es wussten; ohne auf die konfessionelle Eigenthümlichkeit unserer Kirche und die Unterschiede, die sie von anderen trennen, viel zu reflektiren, waren wir es faktisch. Wir kannten diese Unterschiede noch nicht einmal genau. Wir lasen die symbolischen Bücher der Kirche als Zeugnisse gesunder Lehre zur Klärung und Festigung unserer Heilserkenntniss: ihre symbolische Bedeutung kümmerte uns wenig. Sobald wir nun aber anfiengen, nach dem Weg, den uns Gott geführt, nach den Zeugnissen, aus denen unser Glaube erwachsen, nach den geschichtlichen Wurzeln unserer Gegenwart in der Vergangenheit der Kirche zu fragen, ging uns das Bewusstsein auf, dass wir mitten im Lutherthum standen; es befand sich, dass unser christlicher Heilsglaube eben der lutherische war, wie ja auch in der That die lutherische Kirche nichts anderes ist und sein will, als die Zeugin der Einen christlichen seligmachenden Wahrheit, ihr Bekenntniss nichts anderes als das lautere schriftgemässe Bekenntniss des Evangeliums, welches an der freien Gnade Gottes in Christo sein Centrum hat. Von diesem Centrum aus, in dem wir selbst das Heil gefunden, lasen und lebten wir uns nun an

der Hand der Schrift tiefer in jenes Bekenntniss ein und erkannten darin — oder wenn man will in den Grundzügen desselben — mit Freuden den Ausdruck unserer eigenen Glaubensüberzeugung. Es werth zu halten, es mitzubekennen war uns fortan selbst eine Glaubens- und Gewissenssache; wir segneten die Kirche dafür, wir freuten uns ihr anzugehören. So sind wir Lutheraner geworden, frei, von innen heraus." Zur Bestärkung des so entstandenen kirchlichen Bewusstseins wirkten dann weiterhin innere und äussere Umstände mit; innere: der Kampf mit theologischer Gegnerschaft, mit dem alten Rationalismus und später mit der Strauss'schen Kritik; äussere: die Rückwirkung der Gewaltsamkeit, mit welcher in Preussen bei der Einführung der Union gegen die widerstrebenden Lutheraner vorgegangen wurde. „In dem Masse, als sich die Ueberzeugung aufdrängte, dass die lutherische Kirche von der preussischen Union Auflösung ihrer konfessionellen Eigenthümlichkeit und Vernichtung ihres Rechtsbestands zu erwarten habe, trat man innerlich in Opposition gegen die Union und fühlte man sich um so mehr gemahnt, jene Güter wenigstens in der heimischen Kirche zu wahren und zu pflegen. Es war der Zug der Mitleidenschaft und das Gesetz der Selbstbewahrung, das sich darin geltend machte. Die Folge war, dass man nun anfieng, den Werth eines festen bestimmten Bekenntnisses, die grosse Wichtigkeit gesunder Lehre sowohl für das Seelenheil und die Seelenführung des Einzelnen, als für die kirchliche Gemeinschaft höher als bisher anzuschlagen. Die Würdigung des kirchlichen Bekenntnisses führte dann weiter auf die Sakramente, diese kirchebildenden Mächte. Wir erkannten ihre objektive, über die menschliche Subjektivität hinausreichende Bedeutung; es wurde uns ein Trost, an ihnen jene Gottesthaten zu haben, an die sich der schwache, schwankende, angefochtene Glaube als an einen festen Anker halten kann. Mit beiden aber, mit Bekenntniss und Sakrament, kam auch die Bedeutung der Kirche selbst unter uns zur Anerkenntniss. So seltsam es vielleicht lautet — es ging uns doch jetzt erst das klare Bewusstsein darüber auf, dass das Christenthum nicht blos den Zweck habe, einzelne Seelen zu retten, sondern Gemeinschaft des Glaubens und Lebens, ein wirkliches Gemeinwesen, eine Gemeinde Gottes in der Welt zu stiften, dass die Kirche ein selbständiges Lebensgebiet, die wesentliche Erscheinungsform des Christenthums sei. Wir fühlten das Erhebende, das in dem Bewusstsein dieser grossen Gemeinschaft liegt, und freuten uns der Zugehörigkeit zu einer Konfession, die sich durch ihren Glaubensgrund, durch ihr Bekenntniss, durch ihre Sakramentslehre und -Verwaltung als ein lebendiges Gliedmass am grossen Organismus der Kirche, ja als die rechte Kontinuität der Einen wahren erweist. Dazu kommt — und diess ist uns für die Zukunft von grosser Wichtigkeit geworden — dass das kirchliche Bekenntniss immer noch volle Rechtsgiltigkeit hatte. So konnten wir uns später mit unserer kirchlichen Ueberzeugung auf diesen festen Boden stellen und damit das Recht unserer Stellung gegenüber mannigfachen Angriffen behaupten. War es auch dieser Gesichtspunkt durchaus nicht, der unsere Richtung von vorneherein bestimmt hat, so bot er uns doch hernach einen unbestreitbaren Punkt zur Behauptung und Geltendmachung derselben."

Dieser Werdegang der konfessionellen Theologie in Süddeutschland verdient um so mehr Beachtung, da er sich von der parallelen Bewegung in Norddeutschland sehr charakteristisch unterscheidet, womit auch die bleibende Verschiedenheit zwischen süddeutscher und norddeutscher Orthodoxie zusammenhängt. Bei den Süddeutschen kam die ganze Bewegung frei von innen heraus, sie entsprach einem natürlichen Bedürfniss des religiösen Gemüths, welches, der mageren Kost des Rationalismus überdrüssig geworden, sich wieder dem Glauben der Väter zuwandte, in dessen einfachen Grundwahrheiten Gemeinden und Pfarrer zumal eine gesunde Nahrung des religiösen Lebens fanden; da war also nichts Gemachtes, Erkünsteltes, Forcirtes und Dressirtes, kein Druck von Seiten der kirchlichen oder gar weltlichen Machthaber auf die Geistlichen und von diesen wieder auf die Gemeinden; im Gegentheil, die ganze Bewegung begann von unten, von den jüngeren Landpastoren, die ihre Gemeinden meist hinter sich hatten, und gewann erst allmählig auch Einfluss auf die kirchenregimentlichen Stellen. Erst als die religiöse Bewegung im praktisch-kirchlichen Leben schon da und dort Wurzel gefasst hatte, begannen die Führer derselben sich auch nach einer soliden Begründung theils auf dem Boden theologischer Wissenschaft, theils auf dem des Kirchenrechtes umzusehen. So wurden von der religiösen Neubelebung, welche Gemeinden und Pastoren theilten, die letzteren allerdings durch das Bedürfniss nach theologischer Gestaltung ihres religiösen Bewusstseins zur Restauration der konfessionell lutherischen Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts geführt; sie benutzten die Symbole als den gegebenen Ausdruck ihres eigenen religiösen Bewusstseins, ohne aber sie als Zwangsjoch selbst zu fühlen oder Andere fühlen lassen zu wollen. Wohl galten ihnen die Symbole als werthvolle und hochzuhaltende Autoritäten, aber nicht wegen ihres feststehenden Buchstabens, als ob dieser einfürallemal unbedingt ver-

bindliche Kraft und Geltung zu beanspruchen hätte; auch nicht wegen der an diesen Buchstaben sich knüpfenden kirchenrechtlichen Privilegien und Garantieen; sondern einfach wegen des religiösen Geistes, der sich in dieser Form einen nach ihrem Gefühl zutreffenden Ausdruck gegeben habe. Daraus aber folgte dann natürlich auch eine gewisse Latitüde in der theologischen Ausdeutung des symbolischen Buchstabens. Vom sklavischen Buchstabendienst hat sich die geist- und gemüthvollere süddeutsche Orthodoxie stets frei gehalten. Wir werden später bei den bedeutendsten Vertretern derselben verschiedene nicht unbedeutende Abweichungen vom symbolischen Dogma wahrnehmen. In diesem Sinn erklärt auch das Programm der „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche", des Organs der Erlanger Theologie seit 1838, ihre Stellung zum Bekenntniss: „Wer desswegen, weil wir uns in den Schranken des kirchlichen Bekenntnisses halten wollen, Einförmigkeit und Beschränkung fürchtet, dem geht auch jede Ahnung von dem Reichthum ab, welchen der Glaube unserer Väter unter dem unscheinbaren Gewande seines Bekenntnisses birgt. So herrlich auch dieses Gut ist, so soll sich doch unsere Thätigkeit nicht darauf beschränken, nur zu wahren, was wir an ihm besitzen, sondern wir wollen auch zu wuchern suchen mit dem Pfunde, das wir überkommen haben."

Die kirchliche Bewegung in Norddeutschland erhielt seit 1827 ihre Führung und Richtung durch den Berliner Professor Ernst Wilh. Hengstenberg. Liest man seine Biographie (von Bachmann panegyrisch geschrieben), so gewinnt man den Eindruck, dass er ein Mann von ungewöhnlicher Begabung war, bei welchem Temperament und äussere Verhältnisse zusammenwirkten, um ihn zu einem kirchlichen Fanatiker zu machen, dessen Vorbilder mehr unter den jüdischen und römischen Hierarchen als unter den Aposteln des Evangeliums und Reformatoren der evangelischen Kirche zu suchen sind. Er war nach eigenem Bekenntniss eine heftige, schroffe und kalte Natur, reizbar empfindlich gegen jeden Widerspruch und von mächtigem Drang, sich geltend zu machen; und mit dem energischen Willen verband er einen scharfen Verstand, der die einmal vom Willen ergriffene Sache mit allen Künsten advokatischer Sophistik zu vertheidigen um so besser verstand, je weniger er im Stande war, sich in irgend eine wissenschaftliche Frage oder in eine Denkweise Anderer objektiv hineinzuversetzen und die verschiedenen in Betracht kommenden Gesichtspunkte mit sachlicher Ruhe und Unbefangenheit zu prüfen. Die in seiner Natur begründete Neigung zur engherzigsten Einseitigkeit

wurde überdiess durch seinen Bildungsgang begünstigt. Auf der Universität in Bonn hatte er eifrig orientalische Philologie, aber nicht Theologie studirt, vielmehr seiner Verachtung derselben und seinem religiösen Indifferentismus unverholen Ausdruck gegeben. Von einer während des einjährigen Basler Aufenthalts vollzogenen Bekehrung wird man kaum reden können, wenn man die Briefe aus jener Zeit unbefangen ansieht. Wohl aber ist begreiflich, dass der junge Mann, der in einem Zustand körperlicher Abspannung und gemüthlicher Verdrossenheit, wie sie in diesem Alter sich häufig findet, nach Berlin gekommen war und nach kurzem Versuch in der philosophischen Fakultät sich aus Gründen der Zweckmässigkeit für den Uebertritt in die theologische Fakultät entschlossen hatte, begierig die ihm entgegengestreckte Hand der sehr einflussreichen pietistischen Kreise Berlins ergriff. Auf ihren Glaubensstandpunkt voll und ganz einzugehen und dessen Konsequenzen rücksichtslos auf sich zu nehmen, fiel ihm um so leichter, da er bis dahin überhaupt keinen theologischen Standpunkt gehabt und sich über theologische Probleme niemals den Kopf zerbrochen hatte. Nicht, dass Hengstenberg sich von Anfang diesen Kreisen mit voller Hingebung anschloss und damit dem bisher schwankenden Kurs seines Lebensschiffes eine feste Richtung gab, kann auffallen; wohl aber verdient die ungemeine Klugheit unsere Bewunderung, mit welcher der fünfundzwanzigjährige Jüngling die mancherlei Klippen des Berliner Parteiwesens zu umschiffen und binnen weniger Jahre sich die glänzende Stellung als theologischer Professor und als Leiter der neu gegründeten „Evangelischen Kirchenzeitung" zu erringen wusste. Diesem Blatt hat Hengstenberg fortan den Stempel seines Geistes aufgeprägt und mittelst dieses Organes hat er über ein Menschenalter hindurch einen so mächtigen Einfluss auf das kirchliche Leben Deutschlands ausgeübt, wie kein anderer Theologe.

Der mit rücksichtsloser Konsequenz verfolgte Zweck seines Wirkens war die Vernichtung des Rationalismus im weitesten Sinn des Worts, wie es die gesammte moderne Denkweise einschliesst, und die Wiederherstellung der Alleinherrschaft des altprotestantischen Kirchenglaubens. Welche Mittel für diesen Zweck angewandt wurden, zeigt die Anklage der beiden Halle'schen Professoren Wegscheider und Gesenius auf Grund von nachgeschriebenen Collegheften und mündlichen Aeusserungen ihrer Schüler, welche mit der Aufforderung an „Alle, die es angeht," schliesst: „durch Gebet, Wort und That die Wunden heilen zu helfen, die der Unglaube diesen durch die Reformation so reichgesegneten Ländern geschlagen hat und zu schlagen

fortfährt". Als man in weiten Kreisen eine derartige Verketzerung von Lehrern auf Grund von Aeusserungen ihrer Schüler unschön fand, weil dadurch das gegenseitige Vertrauen zwischen Lehrern und Schülern zerstört werde, so entgegnete Hengstenberg kurzweg: „Das Vertrauen eines christlichen Studirenden der Theologie zu einem rationalistischen Lehrer derselben ist nicht Pflicht, sondern Sünde" — ein Satz, den selbst ein so milder Vermittlungstheolog wie Ullmann „schauervoll" nannte. Auch andere bisher mit Hengstenberg befreundete Männer hat dieses sein ketzerrichterliches Vorgehen abgestossen; Neander besonders hat sich daraufhin von der Ev. Kirchenzeitung losgesagt, deren „neues Papstthum" die Geister, die Gott in Mannigfaltigkeit geschaffen und die er selbst zu leiten sich vorbehalte, am Gängelband führen zu können meine. Besonders treffend sprach sich dieser edle Theologe über das Bestreben der Fanatiker aus, durch weltliche Machtmittel die Entwicklung der Wissenschaft hemmen zu wollen. „Es steht, sagte er, in keines Menschen Macht, die Wahrheit in der Wissenschaft als etwas Fertiggewordenes dem sich entwickelnden Geschlecht zu überliefern; der eigene Kampf kann hier Keinem erlassen werden. Jede hier von aussen eingreifende Macht, welche eine aus der geschichtlichen Entwicklung hervorgegangene, wenn auch einseitige und falsche Geistesrichtung unterdrücken wollte, würde dem Werke Gottes, das freilich nicht so schnell fortgeht, wie es ungeduldiger menschlicher Eifer verlangt, nur unbesonnener Weise vorgreifen, soviel an ihr ist, dasselbe nur verderben, und indem sie den Faden der Geschichte gewaltsam durchschneiden wollte, was doch keiner menschlichen Macht möglich ist, würde sie nur eine desto gewaltsamere und zerstörende Reaktion veranlassen." — Unbekümmert um alle solche Warnungen und Mahnungen besonnen denkender Männer fuhr Hengstenberg in seinem Geschäft des Verketzerns und Verdammens unentwegt fort. Besonders das Erscheinen des Strauss'schen „Lebens Jesu" steigerte sein Pathos bis zur Nachahmung prophetisch-apokalyptischer Strafreden. Baur, der von Hengstenberg als Mitschuldiger von Strauss angegriffen worden war, erwiederte darauf: „Stellt Herr Hengstenberg sich nicht in allem diesem, sowie in seiner stets gereizten, von der Leidenschaft angehauchten, Rache schnaubenden, auf die Aufregung des sinnlichen Menschen berechneten Sprache in Eine Reihe mit solchen Tagesblättern, von welchen er selbst einen grossen Theil des Verderbens der Zeit herleitet? Möge darum der Herausgeber dieser evang. Kirchenzeitung, wenn er stets so bereit ist, „das Wetter des Herrn, sein schreckliches Ungewitter, seinen grimmigen Rachezorn" auf das Haupt Anderer fallen zu lassen, mit dem Brüllen des Löwen zu schrecken und an die ernste Zeit des nahen reifenden Gerichts zu erinnern, selbst bedenken, vor welchem Richter auch er einst zu stehen und selbst von jedem seiner Worte Rechenschaft zu geben hat." Das Schlusswort Baur's: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" hat die Folgezeit nur zu deutlich bestätigt. Uebrigens unterliegt es keinem Zweifel, dass der Schrecken, welchen das Erscheinen jenes Strauss'schen Buches in weiten Kreisen verursachte (wir werden im nächsten Buch, 1. Cap. darauf zu sprechen kommen), der Sache Hengstenberg's sehr zu Statten kam. Je schwieriger man es fand, die Strauss'sche Kritik wissenschaftlich zu widerlegen, desto lieber flüchtete man sich auf den Standpunkt der unbedingten Verwerfung aller und jeder Kritik; Hengstenberg verstand den matten Pulsschlag seiner Zeit, wenn er sie einfach vor die Alternative stellte, entweder Alles (ihren ganzen Christenglauben) aufzugeben oder gerade bis zu dem Punkt und durch dieselben Stationen wieder bergauf zu gehen, von dem und durch die man früher bergab gegangen sei, also alle Ergebnisse der theologischen Wissenschaft seit Semler wieder über Bord zu werfen. Solche entschlossene Konsequenz hatte und hat immer für die schwachen Gemüther etwas Imponirendes und Bestrickendes. Sie vergessen dabei nur, dass es — nach Neander's treffendem Wort — eine alleinseligmachende Dogmatik leicht hat, konsequent zu sein, weil sie schnell abschliesst und fertig ist, ohne in saurem Kampf mit sich selbst das Gewissen der Wahrheit offen zu halten.

Und doch hatte auch Hengstenberg's Konsequenz ihre schwachen Punkte. Freilich nicht das wissenschaftliche Wahrheitsgewissen war es, was sie zu beugen vermochte, wohl aber die Rücksichten der kirchenpolitischen Zweckmässigkeit. Das zeigt sich besonders auffallend an seinem Verhalten zur Union und zum Lutherthum. Dem Pietismus gegenüber betonte Hengstenberg (im Vorwort der ev. Kirchenzeitung von 1840), „dass die reine Lehre der erste und wichtigste Schatz der Kirche ist," und wir werden es seinem Biographen glauben dürfen, dass er damit einen von Anfang bei ihm feststehenden Grundgedanken seiner christlich-kirchlichen Ueberzeugung aussprach. Ebenso gegenüber dem Rationalismus erklärte er: „Wir verlangen für unsere Kirche diejenige Lehreinheit, die in ihrem Wesen begründet liegt, deren Entziehung gerade eine ungerechte Beeinträchtigung der Gewissensfreiheit ist." Aus eben diesen Prämissen zogen die Altlutheraner den offenbar nothwendigen Schluss, dass eine Union der lutherischen mit der reformirten Kirche, wodurch die kontroversen Lehr-

punkte der beiderseitigen Bekenntnisse indifferenzirt würden, eine das lutherische Gewissen beeinträchtigende Zerstörung der Lehreinheit der lutherischen Kirche und Verstümmelung ihrer reinen Lehre, dieses ersten und wichtigsten Schatzes derselben, bedeute, und dass dieselbe daher aus Gewissensgründen zu verwerfen sei. Hengstenberg hingegen fand es nicht zweckmässig, diese Konsequenz seiner Prinzipien zu ziehen, sondern erklärte, dass die Differenz der beiden Kirchen in der Abendmahlslehre unwichtig sei, mehr auf dem Gebiet der Theologie als des Glaubens liege; er tadelte an den Altlutheranern „das starre Hinsehen auf den Einen, willkürlich in den Vordergrund gestellten Punkt, die Verengung des Gesichtskreises, das Verderbliche des Parteiwesens" etc. Dass er damit seinen sonst stets eingenommenen starren Bekenntnissstandpunkt verlasse, hat ihm Jul. Müller treffend vorgehalten; sei einmal in die Autorität der symbolischen Bücher an irgendeiner Stelle (wie bei der Abendmahlslehre) ein Loch gerissen, so sei sie ganz zerrissen und es müsste dann ein anderer und freierer Standpunkt gesucht und zwischen Bleibendem und Vergänglichem an der Kirchenlehre überhaupt unterschieden werden. — Mit der Frage der Union hieng die des Staatskirchenthums und der Stellung des Landesherrn zu den kirchlichen Ordnungen zusammen; die Altlutheraner hatten gegenüber dem unionistischen Kirchenregiment Preussens die Freiheit und Selbstregierung der Kirche verlangt und sich dafür auf neutestamentliche Vorgänge berufen. Davon aber wollte Hengstenberg, solange er sich der Sonne der landesherrlichen Gunst zu erfreuen hatte, nichts wissen. So wie die Dinge jetzt stehen, erklärte er sehr naiv (1832), brauche der Geist des Herrn nur Einem zu Theil zu werden und es gehe sofort von ihm nach dem Maasse seiner Entschiedenheit Segen über das ganze Land aus. Träte aber die projektirte Verfassung ins Leben, so müsste, wenn etwas Gutes herauskommen sollte, der Geist Gottes entweder die ganze verderbte Masse der Wähler oder nachher die Gesammtheit oder doch Mehrheit der Vertreter durchdringen; eine solche allgemeine Ausgiessung des Geistes aber in nächster Zeit zu erwarten, habe man keinen Grund. D. h. mit andern Worten: das landesherrliche Kirchenregiment verdient darum den Vorzug, weil es dabei — nicht sowohl für den heiligen Geist, als vielmehr für die von Hengstenberg vertretene reaktionäre Partei — eher zu erhoffen ist, durch Inspiration des Einen Kirchenregenten ihre hierarchischen Zwecke durchzusetzen. Die Solidarität von Thron und Altar, von kirchlicher und politischer Reaktion war in diesem Kreise das Losungswort und die Ev. Kirchenzeitung schreckte auch vor der äussersten Konsequenz in Behauptung des fürstlichen Absolutismus nicht zurück; gieng sie doch soweit, sogar die gegen eine unrechtmässige Obrigkeit ihre Landesgesetze vertheidigenden Schleswigholsteiner „Aufrührer" zu schelten! Ganz anders freilich lautete ihre Parole, als 1858 der Prinzregent seine Abneigung gegen die Heuchelei der bisher herrschenden hierarchischen Partei ausgesprochen hatte. Jetzt wird erinnert, dass man der Obrigkeit nur solang zu gehorchen habe, als sie den Willen Gottes thue; dass man sich nicht auf Fürsten verlassen solle, die Menschen sind und nicht helfen können; jetzt wird die Religion der Loge entgegengesetzt der Religion der Kirche und an Salomos Beispiel gezeigt, wie von einem abgöttischen Fürsten der Keim des Verderbens auf ein ganzes Volk ausgehe; ja gegenüber der staatlichen Ehegesetzgebung wird zu einem allgemeinen Protest der Kirche, deren Rechte der Staat preisgebe, aufgefordert und mit Massenaustritt aus der Landeskirche gedroht. — Man sieht, es wiederholte sich bei Hengstenberg die alte Regel, dass die Hierarchen devot sind gegen die weltliche Obrigkeit, solange diese ihnen zu Willen ist, dagegen zu Demagogen werden, sobald die Obrigkeit sich nicht mehr zur Dienerin ihrer Zwecke hergibt.

Ueber Hengstenbergs gelehrte Arbeiten ist zu bemerken, dass sie für die Entwicklung der theologischen Wissenschaft von keiner Bedeutung sind, weil all' ihr Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn an die advokatische Vertheidigung einer verlorenen Sache verschwendet ist. Seine Beweise für die Echtheit aller Theile des Pentateuch, des zweiten Theils des Buches Jesaia, des Buches Daniel, seine allegorische Deutung des Hohnliedes auf Christus und die Verhältnisse des Reiches Gottes, seine Erklärung der „messianischen Weissagungen" als göttlicher Orakel ohne alle organische Beziehung zur jeweiligen Zeitgeschichte — das alles hat die Fortschritte des wissenschaftlichen Verständnisses des alten Testaments nicht aufhalten können, wohl aber hat es dazu gedient, in mehr als einer Generation von Theologen den wissenschaftlichen Wahrheitssinn abzustumpfen und das tiefe Misstrauen gegen alle ehrliche und furchtlose Bibelforschung zu pflanzen, unter dessen weiter Verbreitung die Wirksamkeit der gegenwärtigen Theologen noch schwer zu leiden hat.

Hengstenberg's Rechtgläubigkeit, welche schon mit der Bekenntnisstreue der Altlutheraner sich nicht messen konnte, wurde vollends ganz in Schatten gestellt durch die Kirchlichkeit der Neulutheraner. Bei Hengstenberg war das Objektive, was er den Neologen als höchste Autorität entgegensetzte, das unfehlbare und wörtlich inspirirte Bibelwort. Aber auf dieses berufen sich alle Kirchen und Sekten, indem

jede behauptet, in ihrer Lehre die richtige Deutung des Bibelworts zu besitzen. Also musste die auf objektive, äussere Autorität das Schwergewicht legende Restaurationstheologie weitergehen und über das Bibelwort die Autorität des kirchlichen Bekenntnisses, der „zu Recht bestehenden" Symbole stellen, durch welche das allein berechtigte Verständniss der Bibel normirt werde. Doch auch dabei konnte man nicht stehen bleiben; denn fürs erste liess sich doch nicht verkennen, dass die Bekenntnisse nicht unmittelbar Gottes Wort, sondern von Menschen gemacht seien, und zum andern gehörte zur Heilskräftigkeit des bekenntnissmässigen Wortes doch immer auch noch der subjektive Glaube, bei welchem eine — wie gering auch angeschlagene — menschliche Selbstthätigkeit nicht ganz in Abrede zu stellen war. Die reine Objektivität der göttlichen Heils- und Gnadenmittel schien daher erst im Sakrament gegeben zu sein. Auf dieses legten daher die Neulutheraner das Schwergewicht, und forderten mehr oder weniger entschieden eine Fortbildung des altprotestantischen Kirchenbegriffs in dem Sinn, dass nicht mehr Wort und Glaube, sondern „die Thatsachen" des Sakraments und des kirchlichen Amtes, welches dasselbe verwaltet, zum beherrschenden Mittelpunkt der Kirche gemacht werden sollen. So kam man auf der schiefen Ebene der nach objektiven Stützen und Mitteln hungernden Restauration immer weiter von den reformatorischen Prinzipien ab und zum Katholischen zurück.

Die Bücher über die Kirche, welche in den 40er und 50er Jahren von Löhe, Delitzsch, Münchmeyer, Kliefoth veröffentlicht wurden, drehen sich alle um eine derartige Rückwärtsbewegung nicht blos bis zur, sondern über die Reformation zurück. Die protestantische Unterscheidung von sichtbarer Kirche als äusserer rechtlich organisirter Gesellschaft und unsichtbarer Kirche als Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen wird von diesen Neulutheranern verworfen. Die Kirche ist als die Eine und sichtbare äussere Gemeinschaft auch der Leib Christi; zum Glied dieses Leibes wird man nicht durch persönlichen Glauben, sondern durch Empfang von Taufe und Abendmahl. Diese Sakramente wirken, wie Delitzsch geradezu sagte, ex opere operato und drücken jedem Theilnehmer ein unauslöschliches Gepräge auf, wodurch er ein Glied des Leibes Christi, wiedergeboren und in Besitz aller Gnadengüter versetzt wird, wenn auch noch nicht in deren aktuellen Genuss. In der Abendmahlslehre wird der lutherische Realismus mit moderner Romantik und Theosophie zu einem seltsamen Gemisch verquickt; die Folge ist auch hier die Zurückstellung des reformatorischen Grundgedankens, dass die Sündenvergebung durch den sakramentalen Genuss dem Glaubigen versiegelt werde, an dessen Stelle geistleibliche Wirkungen von zauberhafter Art treten. Die Wirksamkeit der Sakramente soll nicht, wie die Reformatoren lehrten, gleichartig der des Wortes, verbum visibile sein, sondern sich zu dieser verhalten wie die reale Mittheilung des Göttlichen zur blos vorbereitenden oder entfaltenden Erklärung. Dem Wort, sagt z. B. Kliefoth, kommt der diskursive Charakter zu, daher kann es immer bis zu gewissem Grade wegspiritualisirt werden; das Sakrament dagegen ist starre Thatsächlichkeit, von drastischem Charakter, der in's Menschenleben hereingreifende Arm Gottes selbst, daher kann es nicht wegspiritualisirt, nicht gedreht noch gebogen werden. „So ist das Sakrament stets der Hort und Fels der wahren und göttlichen Objektivität der Kirche gewesen." Damit aber die Objektivität des göttlichen Thuns im Wort und Sakrament vor aller Trübung durch menschliche Sünde und Irrthum gesichert werde, hat Gott mit der Kirche zugleich das Amt der Gnadenmittel gestiftet, nicht als einen durch den allgemeinen Christenberuf Allen, sondern als einen gewissen Personen durch spezielle Berufung zu befehlenden besonderen Dienst; dieses Gnadenmittelamt ist nicht durch die Entwicklung der Kirche, sondern durch Stiftung und Einsetzung Gottes vorhanden, nicht aus menschlicher oder socialer, sondern aus göttlicher Ordnung so nothwendig, dass aus nicht amtlich geordneter Gnadenmittelverwaltung niemals göttlicher Segen folgen kann. Diesem Gnadenmittelamt sind alle Glieder der Kirche in der Art Gehorsam schuldig, dass sie durch diese gottgeordnete Hand die Gnadenmittel empfangen und sich dadurch wiedergebären und geistlich ernähren, lehren, strafen und trösten lassen, Absolution und Segen empfangen sollen. Von diesem Gnadenmittelamt unterscheidet übrigens Kliefoth noch als zwei weitere Aemter das Gemeindeamt der Diakonie und das Amt des Kirchenregiments. Alle diese Ordnungen hat nicht die Kirche aus sich nach ihrer Willkür hervorgebracht, sondern die Kirche ist von vornherein ein lebendiger Organismus, ein aus Instituten und Berufen, Aemtern und Ständen gegliederter Organismus, und zwar ist sie das von Gott, der diese Institute gestiftet und geordnet hat und auch erhält und die Personen in dieselben einsetzt. — Man hört aus dieser Sprache den verschwommenen Nachhall von Hegel's Geschichtsphilosophie heraus, ihre Betonung der objektiven historischen Mächte und Institutionen gegenüber der abstracten moralisirenden oder ästhetisirenden Subjektivität; daraus hatten Politiker wie Leo und Stahl die Absolutirung der fürstlichen und bureaukratischen Staatsgewalt gefolgert, und Theologen wie die obgenannten folgerten daraus einen katholi-

sirenden Klerikalismus. In beiden Fällen war der extreme Objektivitäts- oder Autoritätsstandpunkt (der übrigens nur als Karikatur der Hegel'schen Lehre gelten kann) erklärlich als Rückschlag gegen den ebenso extremen Subjektivitätsstandpunkt der Kant'schen Rationalisten und romantischen Enthusiasten; diesem hyperprotestantischen Individualismus, der zur Auflösung der geschichtlichen Gesellschaft geführt hätte, setzte sich ein antiprotestantischer Socialismus entgegen, dessen relatives Recht sich unter den damals (vor und nach 1848!) gegebenen Verhältnissen kaum bestreiten lässt. Womit übrigens die starke Uebertreibung nach dieser Seite gar nicht beschönigt und auch nicht in Abrede gestellt werden soll, dass bei den Vertretern dieser politisch-kirchlichen Reaktion viel bureaukratische und hierarchische Herrschsucht und sonstige menschliche Leidenschaft mit untergelaufen sei; es sei nur beispielsweise erinnert an die Rolle, welche Kliefoth bei dem hässlichen Handel der Amtsentsetzung des Professors Baumgarten spielte, oder an die von Vilmar im Bunde mit dem schändlichen Hassenpflug betriebene Misshandlung des hessischen Volks.

Eines der interessantesten literarischen Produkte dieser Richtung ist die kleine Schrift des Marburger Professors und Konsistorialraths Vilmar: „Die Theologie der Thatsachen wider die Theologie der Rhetorik" (1856). Sie ist ein mit leidenschaftlicher Keckheit, doch auch mit Geist und Witz geschriebener Fehdebrief gegen die gesammte wissenschaftliche Theologie, die exegetisch-historische wie die dogmatisch-systematische, die rationalistische und spekulative wie die Schleiermacher'sche und vermittelnde: sie alle fallen für den streitbaren Ritter des massiven Kirchenthums unter das gemeinsame Verdammungsurtheil wider die „Theologie der Rhetorik." Gehen wir „an der Hand der Wissenschaft" an die heilige Schrift, d. h. nach Vilmar, mit der Voraussetzung, dass das göttliche Leben der Welt aus den Einzelheiten der Schrift erst gefunden werden müsse und zwar gefunden lediglich nach den Regeln der Lexikologie, Grammatik und Kritik, so können wir ehrlicher Weise nur dazu kommen, das göttliche Leben ganz wegzuleugnen, denn aus der menschlichen Komposition dieser Bücher lasse sich dasselbe ebensowenig herauskonstruiren wie aus der Anatomie des Kadavers der lebendige Mensch rekonstruirt werden könne. „So lange die rhetorische Theologie rhetorisch bleibt, und in der angegebenen Weise mit dem Begriff Wissenschaft ein wenigstens weibisches, wo nicht kindisches Wortspiel treibt, wird sie ihre nächste Verwandtschaft mit der Atheologie nicht verleugnen können. Die Theologie soll wissen, dass sie nichts Neues zu finden, zu entdecken habe, dass vielmehr ihre Aufgabe nur die sei, das in der h. Schrift niedergelegte, von der Kirche aufgenommene Seligkeitsgut zu bewahren und so an die künftigen Diener der Kirche zu überliefern, dass dieselben in den vollständigen sicheren handhablichen und möglichst leichten Besitz jenes Gutes gelangen. Allerdings gilt es hier, immer dasselbe vorzutragen und zu lehren, und das ist für die Rhetoriker langweilig, zuweilen auch Gegenstand der Verachtung, wenn sie sehen, wie manche orthodoxe Plattköpfe (und dass es solche gegeben habe und noch gebe, bin ich weit entfernt in Abrede zu stellen) mit unerschütterlicher Albernheit Jahr aus Jahr ein ihre Trivialitäten auftischen. Alles was auf das wirkliche Leben Einfluss zu äussern, das wirkliche Leben zu regeln bestimmt ist, verträgt nur sehr schwer oder gar nicht stete sachliche, sogar nicht ganz leicht blose formelle Neuerungen. So ist es mit der Theologie und mit der Jurisprudenz. Aber eben diess ist für die rhetorische Theologie am schwersten zu fassen: sie will nicht einwirken, sie will reden!" — Hören wir nun weiter, wie sich dieser an Phantasie wie an Pathos gleich reiche Theolog „die Theologie der Thatsachen" im Gegensatz zu der der Rhetorik denkt. Die Existenz des Teufels sei zwar, bemerkt er, in der neuesten Theologie wieder etwas rehabilitirt worden, aber doch nur als eine Existenz der Phrase, nicht als eine solche des Schreckens und Entsetzens. „Es kommt hier darauf an, wenn man recht lehren und die Seelen recht behüten will, des Teufels Zähnefletschen aus der Tiefe g e s e h e n (mit leiblichen Augen gesehen; ich meine das ganz unfigürlich), und seine Kraft an einer armen Seele empfunden, sein Lästern, insbesondere sein Hohnlachen aus dem Abgrund gehört zu haben. Wer kann nun hiervon zeugen? Wer lehrt mit dem Teufel kämpfen? Davon schweigt die heutige Dogmatik, dieser Thatsachen gänzlich entleert, durchaus!" Vorzugsweise aber gilt es nach Vilmar in der Lehre von Kirche und Sakramenten mit der Thatsachentheologie Ernst zu machen. „Gewisse, unzweifelhafte, unveränderliche Thatsachen aber sind allein in Gott und Gottes Thaten zu suchen; der Wille, die Gedanken des Menschen sind keine Thatsachen und die Thaten, welche aus Menschenwillen hervorgehen, sind veränderlich. Wollen wir die Gemeinden und in den Gemeinden die Kirche zusammenhalten, so müssen wir vom Sakrament jede Einmischung menschlichen Willens und Sinnes, menschlicher Gedanken und Thätigkeiten unbedingt fern halten. Das Sakrament ist weit ausschliesslicher als das Wort eine eigene That Gottes. Dazu kommt, dass das Wort durch den Geist, von oben, auf den Menschen wirkt; das Sakrament dagegen ist eine leib-

liche That Gottes an dem Menschen, es wirkt von unten, durch die Leiblichkeit, auf die ganze Persönlichkeit des Menschen zur Erlösung an Geist und Leib.“ Der Versuch einer Erklärung dieser geheimnissreichen Thaten Gottes im Sakrament wäre schon eine unzulässige und die Kirche zerstreuende Einmischung menschlicher Gedanken in die That Gottes. Wer an der Unbegreiflichkeit der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl Anstoss nehmen oder den Weg durch die Leiblichkeit in die Geistigkeit nicht als Gottesweg anerkennen wollte, der würde Menschengedanken über Gottesthaten stellen. Nächst diesen geheimnissvollen Thatsachen ist die ebenfalls mit Wunderkräften ausgestattete Thatsache des geistlichen Amtes geltend zu machen. Recht und Macht des geistlichen Amtes stammt nicht aus der Gemeinde, sondern von Christus selbst, der den armen Menschen an Seiner Statt in das Amt des Worts und Sakraments gesetzt hat, welches Amt direkt Sein Amt ist, nur Sein Amt in unmittelbarster Weise sein kann, weil allein von diesem Amt die Wahrheit ausgeht, der Weg gewiesen wird, das Licht hinableuchtet in die Gemeinde. Diese auf Thatsachen fussende Ansicht vom geistlichen Amt gibt die rechte Sicherheit, besonders auch zur energischen Kirchenzucht, zur Uebung des Strafamtes, zum Kampf mit dem Teufel und Unglauben. Hingegen befindet sich die Theologie der Rhetorik, welcher das Amt aus der Gemeinde kommt, in grösster Unsicherheit und diese rührt vorzugsweise von der eingewurzelten Lehre von der „unsichtbaren Kirche“ her, an welcher die evangelische Lehre, nicht aber das Grundbekenntniss kranke, wie Vilmar des weiteren sehr sophistisch nachzuweisen sucht.

Ich denke, es ist mit diesen Proben von der „Theologie der Thatsachen“ genug. Aber die Frage drängt sich mir doch unwillkürlich auf: könnte ein geistvoller Mann, wie es der Verfasser der deutschen Literaturgeschichte zweifellos gewesen ist, auf solche Ansichten gekommen sein, wenn nicht ein Korn Wahrheit in denselben stecken würde? Vielleicht wäre es nicht zu kühn, in dem Verfasser der „Theologie der Thatsachen“ den unbewussten Propheten dessen zu erblicken, was in der That die Aufgabe der Theologie in Gegenwart und Zukunft ist: sich loszumachen von der Scholastik des leeren Begriffsformalismus und der Phraseologie der unbestimmten Gefühle und dafür ihren Stützpunkt zu suchen in dem festen Boden der geschichtlichen Thatsachen und ihren Zielpunkt in den wirklich werthvollen socialen Thaten. Der Fehler Vilmar's würde dann nur darin bestanden haben, dass er, befangen in dem Rausch der verstandhassenden Romantik, die wirklichen Thatsachen der Geschichte mit eingebildeten Thatsachen der Sage und Dichtung und die wirklichen Thaten der sittlichen Gemeinde mit den symbolischen Handlungen der kultischen Gemeinde verwechselte — eine freilich recht sonderbare Verwechselung!

Es gereicht der Erlanger Theologie zur Ehre, dass sie entschieden Front machte gegen die katholisch-hierarchische Wendung, welche das Neulutherthum in Norddeutschland grösseren Theils, in Bayern nur ausnahmsweise (Löhe) genommen hat. In der Erlanger „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“ findet sich darüber u. A. folgendes treffende Urtheil [1]): „Durch die neulutherische Ueberordnung des Amts ist die lutherische Lehre von der Kirche gänzlich verkehrt, der Gewinn der Reformation im innersten Wesen angegriffen und dem Grundgedanken von der Rechtfertigung durch den Glauben zu nahe getreten. Denn wenn das Amt von der Amtsgnade, diese von der Handauflegung, die Wirksamkeit der letzteren von der Amtlichkeit des sie Vollziehenden, die richtige Beschaffenheit der Kirche aber von der Unterordnung unter das aristokratische Amt des sichselbst ergänzenden Presbyteriums abhängig gemacht wird (nach Löhe's Forderung), so tritt neben den Glauben an das Evangelium des Heils ein Gehorsam gegen ein Gesetz der Verfassung, ohne welchen jener um so viel weniger echt und heilbringend sein kann, als ja nur da, wo das Amt richtig bestellt und die Amtsgabe richtig fortgepflanzt ist, die Reinheit des Evangeliums, welches durch's Amt verwaltet wird, gesichert und verbürgt erscheint. Und um diese Lehre vom Amt oder um das hiernach geordnete Amt sich zu sammeln sollte das Heil unserer Kirche sein? Das sollte ihre Erneuerung sein, dass sie sich unter das Gesetz dieses unschriftgemässen Amtes knechten liesse? Nach Löhe ist die Kirche vor allem Gemeinschaft der Amtsinhaber und dann erst Gemeinschaft der unter dem Amt Gesammelten, vor allem Gemeinschaft des Amtsgeistes und dann erst Gemeinschaft des seligmachenden Glaubens. Alles der Schrift und schriftgemässen Lehre der Kirche gleichsehr entgegen!“

Wie aus den oben mitgetheilten Bekenntnissen von Thomasius erhellt, hat die Erlanger Theologie die Bekenntnisstreue nicht im Sinn einer sklavischen Knechtung unter den Buchstaben der Symbole verstanden, sondern als eine kongeniale, aber lebendige und freie Reproduktion des überkommenen Glaubens der Väter. Statt in den Gewaltmitteln einer hierarchischen Ketzerrichterei und kirchenpoli-

[1]) „Ueber Amt und Aemter in der apostolischen Kirche“ XVIII, 129 ff.

tischen Betriebsamkeit hat sie in wissenschaftlicher theologischer Arbeit das Mittel zur Wiederbelebung der Kirche gesehen. Dadurch hat sie für die Erneuerung und Stärkung lutherischer Glaubensweise unvergleichlich viel mehr geleistet, als alle die gewaltthätigen Eiferer: Hengstenberg und Stahl, Kliefoth und Vilmar. Sie hat aber zugleich Impulse gegeben, welche auch ausserhalb des eigentlich lutherischen Lagers befruchtend und anregend auf den Fortgang der Theologie wirkten. Es gilt dieses besonders von ihren beiden Hauptvertretern Thomasius und Hofmann. Thomasius war ein tiefsinniger und gelehrter Theologe, der in seinen Studienjahren mit der spekulativen Philosophie und Theologie sich vertraut gemacht hatte und zeitlebens die Neigung zu spekulativer Behandlung theologischer Probleme nicht verleugnete. Seine erste, während eines arbeitsreichen Pfarramtes geschriebene Schrift war die anerkannt treffliche Darstellung der Theologie des Origenes, des Vaters der spekulativen Theologie. Seine Dogmengeschichte der alten Kirche (1874) zeigt, wie sehr er es verstand, sich in den Geist der alten Väter hineinzuversetzen und den Bildungsprozess des kirchlichen Dogmas aus seinen inneren Motiven nachzukonstruiren. Auf der Grundlage seiner gründlichen Kenntniss des geschichtlichen Dogmas hat er dann sein eigenes dogmatisches System erbaut, und zwar vom Mittelpunkt der Christologie, aus welcher ja auch das Lehrsystem der Kirche sich entwickelt hatte. Sein Werk: »Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkt der Christologie aus“ (3 Bde, 1852—1861) stellt sich die Aufgabe, das Dogma aus seinen geschichtlichen Wurzeln neu und frisch zu reproduciren und in der Gestalt darzustellen, dass es als Ausdruck des Einen biblisch-kirchlichen Glaubens erscheint, der immer alt und jung zugleich ist. Und das Neue seiner Darstellung der Christologie war doch nicht blos eine formale, sondern eine materiale Abweichung vom symbolisch fixirten Lehrbegriff. Was ihn dazu nöthigte, war die unabweisliche Einsicht, dass in der herkömmlichen kirchlichen Christuslehre die menschlich-geschichtliche Seite nicht zu ihrem Rechte komme. Diesen Fehler suchte er zu verbessern und die dogmatische mit der geschichtlichen Seite der Christologie in Einklang zu setzen durch die Hypothese, dass die „Kenosis“ nicht, wie die Kirche lehrte, die That des Mensch gewordenen Logos oder des ganzen Gottmenschen, sondern des ebendadurch erst Mensch werdenden Logos, die Menschwerdung also das Ergebniss der freiwilligen Selbstbeschränkung der göttlichen Logospersönlichkeit sei. Und zwar stellt er sich diese Selbstbeschränkungsthat näher so vor, dass der Logos bei der Menschwerdung die relativen Eigenschaften der Gottheit, welche zum Wesen derselben, wie er meint, nicht nothwendig gehören, die Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit aufgegeben habe, um in die menschlich beschränkte Daseinsweise Jesu einzugehen; erst im Verlauf des Lebens Jesu habe der Logos die freiwillig aufgegebene oder zur unwirksamen Potentialität herabgesetzte Absolutheit des Wirkens und Wissens wieder zur Aktualität erhoben. Sofern aber doch der Logos während dieser Selbstentäusserung sein persönliches Ich nicht aufgegeben haben und aus der Trinität nicht herausgetreten sein soll, so entsteht die schwierige Vorstellung, dass in Jesus das göttliche Selbstbewusstsein des Logos zwar vorhanden, aber doch nicht als göttliches, weil nicht allwissend und allmächtig vorhanden sein soll. Einen Schritt weiter ist daher Gess in Thomasius' Richtung gegangen, indem er eine Selbstentäusserung des göttlichen Logos in dem Sinne annimmt, dass derselbe sich auch vollends seines Selbstbewusstseins völlig entäussert und in die menschliche Seele Jesu verwandelt habe. Vermöge seiner Unterordnung unter den Vater habe er seine Persönlichkeit an diesen hingeben können und vermöge seiner Verwandtschaft mit der gottebenbildlichen Menschenseele habe er sich in eine solche Seele verwandeln können, welche alle Fülle göttlicher Kräfte zwar potentiell in sich trug, aber derselben erst in allmäliger Entwicklung wirklich mächtig wurde. Jesus war also von Anfang ein nur potentieller, aber nicht wirklicher Gott und ebendarum einer menschlichen Entwicklung fähig. Während dieser Entwicklung blitzte zeitweise das Logosbewusstsein als Erinnerung an seine Präexistenz durch die menschlichen Schranken hindurch, aber für gewöhnlich blieb es nur der latente Grund der menschlichen Bewusstseinsentwicklung, welche von Stufe zu Stufe sich bis zur vollen Identität mit dem göttlichen Logosbewusstsein erhob, womit dann erst der Mensch Jesus in die volle Einheit des trinitarischen Lebens aufgenommen war. Dass diese Theorie, welche das trinitarische Leben durch die Verwandlung des Logos in die menschliche Seele Jesu während dessen Erdenleben unterbrochen, seiner zweiten Person beraubt sein lässt und in Jesu nur einen potentiellen, nicht einen wirklichen Gottmenschen erblickt, von der orthodoxen Gottes- und Christuslehre stark abweicht, ist mit Recht von Gegnern bemerkt worden; für uns aber liegt das Interessante derselben darin, dass sie offenbar auf dem Sprung steht, den Rahmen des kirchlichen Dogmas ganz zu durchbrechen und zu der spekulativen Theorie überzugehen, nach welcher die allgemeine, jeder Menschenseele eingeborene göttliche Anlage in Jesus sich auf urbildliche Weise verwirklicht hat.

Noch weiter entfernt sich die Lehre des Erlanger Theologen Chr. von Hofmann von der kirchlichen Dogmatik. Seine Abweichung beschränkt sich nicht auf die Versöhnungslehre, sondern tritt in dieser nur am offensten zu Tage, wesshalb gegen diese zunächst die Angriffe der kirchlichen Theologen sich gerichtet haben. Hofmann wollte zwar nur alte Wahrheit in neuer Weise lehren, aber ein Blick auf sein System zeigt deutlich, dass er in weitgehendem Masse neologisch lehrte. Es geht ein modern rationaler Zug durch seine Theologie, aber derselbe versteckt sich mittelst künstlicher Dialektik hinter einem mehr biblischen als kirchlichen Supranaturalismus. Die Quelle für seine Theologie sind seine beiden Hauptwerke: „Weissagung und Erfüllung" und „der Schriftbeweis" (1852 bis 56); wozu seine gesammelten „Schutzschriften" hinzukommen, in welchen er eine Erläuterung und Vertheidigung seines Systems gegen kirchliche Angriffe gibt.

Hofmann gründet sein System ganz mit Schleiermacher auf den innerlich erfahrenen Thatbestand des persönlichen Christenthums. Diesen will er zu einem Ganzen von organisch verbundenen Aussagen entfalten, in welchem alles Einzelne als geschichtliche Voraussetzungen und Folgerungen seinen bestimmten und nothwendigen Ort finden soll. Und eben darin soll nach ihm der „Schriftbeweis" bestehen, dass das Ganze der biblischen Geschichte und Lehre in der systematischen Entwicklung des Thatbestandes, welcher uns zu Christen macht, seine richtige Stelle erhalte; nicht einzelne dogmatische Sätze sollen durch einzelne Bibelstellen bewiesen werden, sondern das Ganze der biblischen Offenbarungsgeschichte von der Schöpfung bis zur Weltvollendung soll unter dem Gesichtspunkt nothwendiger Voraussetzungen und Folgerungen aus unserem erfahrungsmässigen Christenthum begriffen werden. Dass dabei die subjektive Auffassung der christlichen Erfahrung eine massgebende Bedeutung für die Deutung und Erklärung des geschichtlichen Stoffes erhält, und dass es bei dieser nicht ohne Willkür und Gewaltthätigkeit in vielen und wichtigen Punkten abgeht, versteht sich von selbst. Im Grunde ist dieser „Schriftbeweis" das supranaturalistische Seitenstück zur Hegel'schen Philosophie der Geschichte; beiderseits dasselbe Verfahren einer Deduktion der Geschichte aus apriorischen Ideen, dort philosophischen hier religiösen Ideen; beiderseits dieselbe Beziehung geschichtlicher Vorgänge auf transcendentale Verhältnisse, dort auf die Bewegung der Idee durch den Gegensatz ihrer Momente zur Einheit des Begriffs, hier auf die Bewegung der trinitarischen Personen durch gegensätzliche Daseinsweisen zur Einheit der Liebe.

Die Gemeinschaft, in welche wir uns mit Gott durch Christum versetzt wissen, hat — so lehrt Hofmann — zur ewigen Voraussetzung die göttliche Dreieinigkeit. Denn die Selbstbestimmung der göttlichen Liebe nach aussen, welche zum Gegenstand den werdenden Menschen Gottes, d. h. die geschichtliche Menschheit hat, setzt voraus eine ewige Selbstbestimmung Gottes nach innen, welche zum Gegenstand den ewigen Menschen Gottes oder den Sohn Gottes hat (welcher sonach eigentlich nicht Gott, nicht eine Person des trinitarischen göttlichen Wesens, sondern der präexistente Idealmensch ist, etwa wie der paulinische Christus). Gottes ewiger Liebeswille oder das innergöttliche Verhältniss Gottes zu seinem Sohn vollzieht sich in der Geschichte, welche sich zwischen ihm und der Menschheit begibt. Dieselbe hat einen dreifachen Anfang: einen, welchen ihr Gott gibt, einen, welchen sie sich selbst gibt, und einen diesen letzteren aufhebenden und ersteren zu Ende bringenden Wiederanfang, zu welchem ihr Gott den Sohn gesetzt hat. Da das Endziel des göttlichen Willens der Mensch Jesus ist, so musste auch die Menschheit in Einem Menschen beginnen, Eva also erst aus dem Manne entstehen. Der Urstand des Menschen war ein Zustand wirklicher und wahrhaftiger, aber nur anfänglicher Heiligkeit und Seligkeit, welche die Möglichkeit widergöttlicher Selbstbestimmung nicht ausschloss. Der Ursprung der ersten Sünde lag aber nicht im Menschen, sondern ausser ihm in der Versuchung Satans, welcher das Weib zu täuschen vermochte. Damit verfiel die Menschheit in das Widerspiel des Lebens aus Gott, in die Nothwendigkeit des Todes und unter die verführenden Einwirkungen des Satan. Doch bestand noch die Möglichkeit göttlicher Gegenwirkung, welche sich in der Offenbarung Gottes an Israel weissagend bezeugte, in der Menschwerdung des ewigen Sohnes vollendete. Sein Eingang in die von Adam stammende Menschheit war für diese die Verwirklichung des ewigen Liebeswillens Gottes, indem er nun Anfänger und Urheber vollkommener Liebesgemeinschaft mit Gott für eben dieselbe Menschheit war, welche sich in der Sünde einen der Heiligkeit Gottes widerstreitenden und Gottes Liebeswerk zu nichte machenden Anfang gesetzt hatte. Zugleich trat aber damit sein innergöttliches Verhältniss zum Vater in den äussersten Gegensatz, in welchen es sich begeben konnte, ohne sich selbst aufzugeben. Denn als der in die adamitische Menschheit eingetretene wurde der Sohn zum Gehorsam gegen den Vater verpflichtet, zu welchem auch diess gehörte, dass er die Folgen des über die sündige Gattung verhängten Zornes Gottes über sich ergehen liess. Aber von der von Adam her übererbten Sündhaftigkeit des Menschen-

geschlechts blieb der Sohn dadurch ausgeschlossen, dass seine Menschwerdung eine That seiner heiligen Selbstbestimmung war, zu deren Vollzug menschlicherseits nichts anderes erfordert wurde, als der Glaubensgehorsam des Weibes, das ihn empfangen sollte, gegen das göttliche Verheissungswort. Sein menschliches Verhalten konnte dann nichts anderes sein als die durch sündlose Menschennatur sich vermittelnde Fortsetzung der heiligen Selbstbestimmung, durch die er Mensch geworden war.

Dass nun Jesus der Menschheit Gerechtigkeit erworben hat, ist die Wirkung seines ganzen heiligen Lebens von der Menschwerdung bis zum Tode. Sie begann damit, dass er die menschliche Natur als sündlose zu der seinigen machte und dadurch einen neuen Anfang im Gegensatz zur Sünde Adams begründete. Sie setzte sich fort dadurch, dass alles sein Thun dem Willen Gottes entsprach, wie dasselbe in Folge der Sünde die Gestalt des Gesetzes hatte, welches in den verschiedenen Ordnungen des menschlichen Gemeinschaftslebens Gehorsam forderte. Sie vollendete sich dadurch, dass er dem göttlichen Willen getreu die Feindschaft der Menschen über sich ergehen liess und wie vorher im Wirken so auch im Leiden seine Heiligkeit bis zum Ende bewährte. Der Tod Jesu war also nicht ein der göttlichen Strafgerechtigkeit stellvertretend dargebrachtes Sühnopfer, sondern er war ein durch die geschichtliche Lage der Dinge herbeigeführtes „Widerfahrniss“, welches durch die Freiheit, mit welcher Jesus sich demselben untergeben hat, seine Leistung wurde. Aber wie sein Widerfahrniss kein Erleiden dessen gewesen ist, was die sündige Menschheit hätte leiden müssen, so auch seine Leistung keine Leistung dessen, was sie hätte thun sollen, sondern Berufsgehorsam des gottverordneten Heilsmittlers. Indem der Sohn vom Vater an die gottfeindliche Macht der Menschen und des Teufels bis zum Tode überlassen wurde, ist die zwischen Gott und dem zweiten Anfänger der Menschheit sich ereignende Geschichte zu einem Abschluss gelangt, welcher zugleich der Abschluss der bisherigen durch die Sünde bedingten Geschichte der Menschheit war. Denn in der Bewährung der Mittlerschaft gegenüber der aus der Sünde stammenden Feindschaft lag zugleich die gutmachende Leistung für die Sünde der adamitischen Menschheit, nämlich die von Gott gewollte und beschaffte entsprechende Bethätigung ihres Verhältnisses zu Gott, eines Verhältnisses, für welches die Sünde nicht mehr ist und welches ganz Heiligkeit ist. Das Ganze dieser Gottesthat nennen wir Erlösung der Menschheit noch abgesehen von ihrer Wirkung auf die Einzelnen, weil damit das menschliche Wesen in der Person Christi geheiligt

und verklärt ist. Die Heiligung desselben war ihre Erlösung aus der Sünde, die Verklärung desselben ihre Erlösung aus dem Tode. Diese Verklärung geschah durch die Auferweckung Christi, durch welche er in eine neue Art des menschlichen Lebens eingieng, in welchem er seine menschliche Natur zum vollkommenen Mittel seiner unbedingten Gemeinschaft mit dem Vater hatte. Eine Sühnung der Sünde war das Erlösungswerk Christi nicht in dem Sinne, dass der Dreieinige etwas in Anspruch genommen hätte, was ihn entschädige für das ihm angethane Unrecht, sondern in dem Sinn, dass er der Menschheit zu gut seine ewig heilige Liebe bethätigte, welche nicht das Ihre sucht, sondern das, was des Andern ist. Nicht darauf beruht das Heil der Welt, dass der Dreieinige versöhnt wurde, sondern darauf, dass der Sohn dem Vater gegenüber geleistet hat, was nur der Heilige zu leisten vermochte, nicht aber die sündige Menschheit für sichselbst. Nur in diesem Sinn kann sein Werk ein stellvertretendes heissen. Das Ergebniss dieser mit Christi Menschwerdung begonnenen und mit Tod und Auferweckung vollendeten Geschichte ist nun das, dass das Verhältniss des Vaters zum Sohne nunmehr ein Verhältniss Gottes zu der im Sohne neu beginnenden Menschheit ist, welches seine Bestimmtheit nicht mehr von der Sünde des adamitischen Geschlechts, sondern von der Gerechtigkeit des Sohnes hat. Aber des Antheils an diesem neuen Verhältniss zu Gott können wir nur dann uns getrösten, wenn wir in Kraft der Wirkung des heiligen Geistes, welche uns dieser einfürallemal geschehenen Wandlung gewiss macht, des Willens sind, der in Christo neu anhebenden Menschheit anzugehören, also ihre Sündenvergebung die unsere, aber auch ihr Leben zu Gott unser Leben sein zu lassen. Des Sohnes Gerechtigkeit ist es, welche die Menschheit zum Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens macht; und eine Bethätigung ihres in seiner Person vorhandenen Verhältnisses zu Gott ist es, durch welche der Einzelne dessen gewiss wird, dass dasselbe auch für seine Person vorhanden sei. Wessen er aber damit gewiss wird, das ist der Anfang einer neuen Menschheit, welcher dieses nur unter der Bedingung auch für ihn ist, dass er mit seiner Vergewisserung ihres Daseins seine eigene Zugehörigkeit zu ihr beginnen lässt.

Es ist sehr begreiflich, dass diese Hofmann'sche Lehre alsbald von verschiedenen Lutheranern als dem lutherischen Bekenntniss nicht entsprechend angegriffen worden ist. Philippi besonders, der aus dem Judenthum zum Lutherthum bekehrte Theologe, klagte, dass ihm mit der stellvertretenden Genugthuung sein ganzes Christenthum genommen werde und er dann lieber bei der Religion seiner Väter

geblieben wäre; ein Ausspruch, den man nicht verspotten, sondern verstehen sollte; mir scheint darin der sehr beachtenswerthe Wink enthalten zu sein, dass die juristisch-pharisäische Form der paulinischen und lutherischen Versöhnungslehre von Werth und Bedeutung ist für solche Kreise und Zeiten, welche einer überleitenden Brücke aus der gesetzlichen (jüdischen oder katholischen) zur evangelischen Glaubensweise bedürfen, womit doch keineswegs gesagt ist, dass sie die allein mögliche oder für Alle nothwendige Form der Auffassung sein müsste. Ist doch schon in der deuteropaulinischen und johanneischen Lehre jene Form des Urpaulinismus abgestreift und der darunter steckende ethische Kern allein festgehalten worden, dass der Tod Christi als sittliche Liebesthat den Anfang einer neuen, wiedergeborenen und gottgeweihten Menschheit begründete. Wenn die neuere Theologie seit Kant, Herder und Schleiermacher unter verschiedenen Wendungen diese Betrachtungsweise aufgenommen und vor der kirchlichen vorgezogen hat, so konnte sie sich hierfür auf den Vorgang, wenn nicht direkt des Paulus selbst, so doch der nachpaulinischen neutestamentlichen Literatur berufen. Von diesem Gesichtspunkt aus ist auch die dem entsprechende Hofmann'sche Theorie ganz unanfechtbar; nur durfte sie sich nicht für die allein schriftgemässe und noch weniger für die wahrhaft lutherische ausgeben. Hierin befand sich Hofmann offenbar in einer starken Selbsttäuschung, die eben nur begreiflich ist aus der bei kirchlichen Theologen gewöhnlichen Angst vor dem Makel der Ketzerei. — Bemerken will ich noch, dass unter den Gegnern von Hofmann's Versöhnungslehre sich auch Thomasius befand, der aber dabei das liberale Zugeständniss machte, es sei mit der Berufung auf das Bekenntniss der Kirche allein nicht gethan, sondern „das letzte Wort bleibt der Schrift, über welche hinaus auch die Kirche keine höhere Autorität erkennt". Auch das mag noch hinzugefügt werden, dass Ritschl's Versöhnungslehre, von welcher in späterem Zusammenhang die Rede sein wird, der Hofmann'schen zwar allerdings, wie bekannt, nahe verwandt ist, aber insofern hinter ihr zurücksteht, als sie, in Folge der oberflächlichen Auffassung von Sünde und Heiligkeit Gottes, die Hofmann'schen Gedanken verflacht hat.

Unter den von Hofmann beeinflussten lutherischen Theologen stehen obenan L u t h a r d t und F r a n k, welche als die beiden Führer des Lutherthums in der Gegenwart gelten. Luthardt verdankt sein weitverbreitetes Ansehen in theologischen und nichttheologischen Kreisen vorzugsweise seinen apologetischen Schriften, welche vielseitige Bekanntschaft des Verfassers mit modernen Geistesströmungen verrathen und durch gewandte und ansprechende Darstellung das Interesse der Leser zu fesseln wissen; der konfessionelle Standpunkt tritt darin zurück, während er im dogmatischen Kompendium Luthardt's stärker betont ist. Auch als Exeget hat Luthardt gezeigt, dass er von allen Seiten her zu lernen bereit ist; verdankt doch seine Erklärung des johanneischen Evangeliums ihr Bestes dem Studium von Baur's kritischer Analyse des geistigen Evangeliums. Als Redakteur der evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung und des theologischen Literaturblattes hat Luthardt eine ähnliche dominirende Stellung, wie seiner Zeit Hengstenberg, von dem er sich übrigens durch mass- und geschmackvollere Haltung seines Blattes vortheilhaft unterscheidet.

F r a n k's Theologie ist in den beiden gehaltreichen Werken: „S y s t e m d e r c h r i s t l i c h e n G e w i s s h e i t" und „S y s t e m d e r c h r i s t l i c h e n W a h r h e i t" niedergelegt. Ersteres Werk, welches schon in seiner eigenthümlichen Anlage eine geistvolle Originalität verräth, will die christliche Ueberzeugung vom Standpunkt der persönlichen Erfahrung des Christen als das in und mit dieser Erfahrung gegebene Ganze von zusammenhängenden Wahrheiten erweisen und die gegensätzlichen Meinungen abwehren als solche, welche auf ausserchristlichem Boden entsprungen seien. Ganz im Einklang mit der modernen Theologie wird der Ausgangspunkt vom christlichen Selbstbewusstsein genommen, dieses aber in seiner centralen sittlichen Bestimmtheit als Bewusstsein der Wiedergeburt gefasst, einer inneren Erfahrung, in welcher sich dem Christen das Wirken einer übernatürlichen Kraft kundgibt, weil das in ihm gesetzte neue Ich das Gegentheil seines natürlichen, durch Sünde gebundenen Ich ist, also nicht aus diesem selbst stammen kann. Doch macht das Uebernatürliche nur die eine Seite dieser Erfahrung aus, neben welcher auch die der natürlichen Homogeneität und Kontinuität zwischen dem Neuen und Alten von Frank nicht übersehen wird. Der Christ, sagt er, ist sich bewusst, aus der schlechten Wirklichkeit seines Menschenwesens zu dessen Wahrheit hindurchgedrungen und so thatsächlich geworden zu sein, was er ansich war und sein sollte; eben darin, dass es nichts schlechthin Neues, dem Wesen des Menschen Oktroyirtes ist, was durch die Erfahrung der Wiedergeburt ihm zu Theil wurde, sondern gerade das, was sein bisher unverstandenes Räthsel löste, seinem Kämpfen und Sehnen Ruhe und Befriedigung brachte, darin hat er die Gewissheit der Normalität, Gesundheit und Nothwendigkeit des erlebten sittlichen Prozesses. Das Christenthum ist hiernach bei aller Unterschiedenheit und Gegensätzlichkeit zum empirisch Menschlichen doch andererseits die Realisirung des ideal

Menschlichen — ein spekulativer Gedanke von grosser Tragweite, dessen Konsequenz, wenn sie streng gezogen würde, doch wohl noch um einiges weiter, als Frank will, über den Standpunkt der lutherischen Orthodoxie hinausführen dürfte. — Aus der Erfahrung der Wiedergeburt entwickelt Frank als die nächsten darin eingeschlossenen Wahrheiten die Allgemeinheit der menschlichen Sünde und Unfreiheit einerseits und andererseits die von der göttlichen Gnade bewirkte habituelle und aktuelle Gerechtigkeit, reale sittliche Willensfreiheit und Hoffnung jenseitiger Vollendung. Mit der Gewissheit dieser immanenten Glaubensobjekte wird dann der Gegensatz des Rationalismus konfrontirt, dessen Pelagianismus auf mangelnde Erfahrung der Sünde und Wiedergeburt zurückgeführt wird. — Im zweiten Abschnitt erhebt sich die dialektische Reflexion vom immanenten Thatbestand der christlichen Erfahrung zu den darin sich abprägenden und also als wirkende Faktoren vorauszusetzenden transscendenten Objekten, zum Glauben an den persönlichen Gott, den dreipersönlichen Gott und den Gottmenschen, woran sich die Auflösung des pantheistischen Gegensatzes anschliesst. So viel Treffendes sich in dieser Vertheidigung des theistischen Gottesglaubens und Bekämpfung des Pantheismus findet, so macht hingegen die Deduktion des dreipersönlichen Gottes aus den verschiedenen Momenten der christlichen Erfahrung einen etwas gekünstelten Eindruck, was natürlich damit zusammenhängt, dass der Begriff „persönlich“ bei der „Dreipersönlichkeit“ Gottes nicht wohl in demselben Sinn wie bei der Einpersönlichkeit desselben verstanden werden kann. Sehr bezeichnend ist auch Frank's Deduktion des Gottmenschen aus der Nothwendigkeit und Realität der die Schuldfreiheit bedingenden Sühne; täusche ich mich nicht, so führt seine Argumentation eigentlich nicht sowohl auf einen „Gottmenschen“ im Sinn des kirchlichen Dogmas, als vielmehr auf einen Idealmenschen im Sinn der paulinischen und dann wieder der Schleiermacher'schen oder Weisse'schen Christologie. Die Sühnung, so führt Frank aus, muss geleistet sein von einem Einzelsubjekt, mit welchem das Gesammtsubjekt, das sie zu leisten schuldig war, zusammenfiel. In dem Anfänger eines neuen, der Sünde und Schuld entnommenen Geschlechts, welcher die vollgültige Sühnung mit der Wirkung des Heils geleistet, sind wir potentiell gesetzt als solche, welche durch ihn und mit ihm das Gleiche geleistet, so dass bei der Schaffung der neuen geistlichen Iche, d. h. bei der Heraussetzung derselben aus ihm, dem zweiten Adam, wir zu ihm in geistlicher Beziehung zu stehen kommen, wie in natürlicher die Nachkommenschaft des ersten Adam zu diesem. Im zweiten

Adam haben wir den neuen ethischen Bestand als einen schon objektiv gegebenen, wie im ersten Adam der natürliche Sündenstand uns vorausgegeben war; und wie wir dann dessen Schuld uns darum zuzuschreiben hatten, weil sein sündiger Wille auch unser eigener geworden ist, ebenso haben wir das im zweiten Adam für uns vorweggegebene neue sittliche Leben uns persönlich dadurch anzueignen, dass wir aus der zeugenden Kraft seines Geistes uns wiedergebären und bekehren lassen. Es leuchtet ein, dass bei dieser Ansicht von einer Sühne durch „stellvertretendes Strafleiden“ im Sinn des kirchlichen Dogmas nicht die Rede sein kann, wie denn auch Frank dasselbe ausdrücklich abweist und überhaupt der „Stellvertretung“ eine solche ethisch-mystische Deutung gibt, welche über die juristische Imputationstheorie entschieden hinausführt: Die Dinge, sagt er, liegen in Wahrheit so, dass der andere Adam zu dem von ihm erlösten Geschlecht gar nicht steht, wie sonst zwei in sprödem Fürsichsein sich gegenüberliegende Subjekte, sondern als der, in welchem dieses Geschlecht als das von ihm zu erzeugende, von ihm potentiell geschaffene beschlossen ist, so dass von ihm aus aktuell zur Verwirklichung kommt, was potentiell in ihm vorhanden ist. Nur insofern soll auch noch von einer Stellvertretung die Rede sein, als die natürliche Menschheit die Sühnung und den neuen Anfang nicht von sich aus hätte leisten können, sondern die Setzung desselben durch eine freie Liebesgabe Gottes hervorgebracht ist, welcher der Menschheit den zweiten Adam schenkte. Wenngleich also Frank durch die Betonung der „stellvertretenden Sühne“ von Hofmann ab und der lutherischen Theorie näher zu rücken scheint, so fällt doch, genau besehen, auch bei ihm, so gut wie bei seinem Lehrer Hofmann, alles Schwergewicht auf den in Christus gesetzten Neuanfang des ethischen Lebens der Menschheit, diese geschichtliche Wiedergeburt der Gattung, in welcher die aller Einzelnen potentiell einbegriffen ist — eine Theorie, die in der That ebensowohl biblisch wie rationell zu begründen ist. Um so weniger, sollte man meinen, war gerade hier Anlass vorhanden zu der schroffen Bekämpfung der Gegner der kirchlichen Versöhnungslehre, deren theoretischer Widerspruch gegen die Unangemessenheit der „Blut- und Wundentheologie“ auf das Aergerniss des natürlichen Menschen am gekreuzigten Christus zurückgeführt wird! Bei einem Hengstenberg würden wir ein derartiges Urtheil ganz in der Ordnung finden und kein Wort darüber verlieren, aber bei einem so achtungswerthen theologischen Denker wie Frank fallen gelegentliche ungerechte Urtheile als störende Ueberlebsel aus sonst überwundenem Standpunkt konfessioneller Exklusi-

vität unangenehm auf. — Der dritte Abschnitt behandelt die christliche Gewissheit hinsichtlich der transeunten Glaubensobjekte, nemlich der Kirche, des Gotteswortes, der Sakramente, der Wunder, Offenbarung und Inspiration; und hieran schliesst sich eine eingehende Bekämpfung des „Kriticismus", in welchem der Rationalismus seine philosophisch-historische Vollendung erreiche. Je weniger ich das Recht dieser Polemik anerkennen kann, desto mehr gereicht es mir zur Genugthuung wahrzunehmen, in wie weitgehendem Masse Frank in seinen eigenen Ausführungen über Wort Gottes und Schrift dem Standpunkt der historisch-kritischen Bibelforschung entgegenkommt. Von Anfang fasst er den Begriff: „Gotteswort" in einem weiteren, über das Bibelwort hinausragenden Sinn, so dass darunter alles durch Menschenwort vermittelte christliche Geisteszeugniss aller Zeiten einbegriffen ist. Der Charakter als Gotteswort, welchen der Christ dem heilskräftigen Menschenwort beizulegen genöthigt ist, nimmt diesem, wie Frank zugibt, nichts von alledem, was es zu Menschenwort macht, erhebt es also auch nicht über die menschliche Beschränktheit und Irrthumsfähigkeit, daher „können wir nicht umhin, auch die Inspiration, wodurch ihm jener Charakter als Gotteswort eignet, mit solcher menschlichen Art, Beschränktheit, Fehlsamkeit vereinbar zu finden. Jedes der mannigfachen Menschenworte, an denen der Christ sich erbaut, trägt den Stempel menschlicher Individualität und ebendamit auch die Schranke solcher Individualität ansich, und doch ist diese kein Hinderniss für die Geisteswirkung, welche sich dadurch vermittelt; ja der Christ vermag einzelne Irrthümer darin zu gewahren, ohne darum den Geistesodem zu verkennen, welcher solch Menschenwort durchweht. Dieses aber hängt wieder damit zusammen, dass gleichwie dem Christen das Menschenwort sich als Gotteswort vergewissert, nur insofern dasselbe das Heil zu seinem Inhalt hat und Heilswirkungen vermittelt, so auch die Geistesmacht, von welcher diese Wirkungen ausgehen, sich auf den Heilsinhalt des Wortes beschränkt". Nun soll zwar allerdings die Inspiration der ersten Zeugen, aus welcher das Bibelwort hervorging, als die ursprüngliche von der späteren abgeleiteten durch einen sonderlichen Charakter sich unterscheiden; aber doch gilt nach Frank auch für diese anfängliche Inspiration gleichwie für die spätere, „dass die Wahrheit des Gottesworts nicht auf alles und jedes sich erstrecken kann, was die Geistesempfänger reden und denken, sondern nur auf dasjenige, was auf die Realitäten des Heils, dem sie Zeugniss zu geben haben, sich bezieht". „Die Prärogative, welche die ersten Verkündiger hatten, hebt nur dem Grade, nicht dem Wesen nach sie und ihre Inspiration über uns und die unserige hinaus." Dass das nicht die orthodox lutherische Inspirationslehre ist, weiss Frank sehr wohl und er macht aus seiner Abweichung so wenig ein Hehl, dass er vielmehr die in der Dogmatik der lutherischen Theologie herrschende Vorstellung als „die Ausgeburt einer erfahrungslosen Reflexion über die Theopneustie der hl. Schriftsteller" tadelt. Also Frank erkennt auch in dem Bibelwort nicht reines Gotteswort, sondern göttliche Wahrheit in menschlicher, geschichtlich und individuell bedingter Form der Auffassung. Ganz dasselbe thun wir „Kritiker"; seine Behauptung aber, dass wir das Gotteswort im Menschenwort auflösen, ist ein ganz grundloser Vorwurf, von dem sich kein Einziger getroffen fühlen wird; der ganze Unterschied dürfte darauf hinauskommen, dass die Grenzen zwischen göttlichem Heilsinhalt und menschlicher Darstellungsform von den Einen etwas anders gezogen werden, als von den Anderen. Das ist aber offenbar ein fliessender Unterschied, welchen nur ein sehr voreingenommenes Urtheil zu dem prinzipiellen Gegensatz von Glauben und Unglauben, Christenthum und Antichristenthum überspannen konnte. In dieser Gewohnheit des schroffen übertreibenden Absprechens über Andersdenkende steht Frank seinem Antipoden Ritschl ganz gleich, auch die schwerfällige Sprache und die künstlichen gewundenen Gedankengänge der Dialektik sind ein beiden gemeinsamer Zug; im Uebrigen ist Frank dogmatisch zwar befangener als Ritschl, hingegen an Tiefe der ethischen Erkenntniss des Christenthums ihm entschieden überlegen. Dieses Urtheil wird, wie ich glaube, jeder Unbefangene bestätigen, wenn er die tiefsinnigen Erörterungen über göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, menschliche Sünde und Gewissen, Wiedergeburt und Heiligung in Frank's „System der christlichen Wahrheit" (2. Aufl. 1885) mit der oberflächlichen Behandlung derselben Gegenstände in Ritschl's Theologie vergleicht.

Dürfte ich mir hier, wo wir die konfessionelle Restaurationstheologie verlassen, schliesslich noch ein persönliches Bekenntniss erlauben, so möchte ich meine Ueberzeugung dahin aussprechen, dass zwar die nicht wieder rückgängig zu machenden Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung eine tiefgehende Umgestaltung der kirchlichen Lehrweise unabweislich erfordern werden, dass aber keine Reform derselben Aussicht oder Anspruch auf Eingang und Geltung in der evangelischen Kirche haben kann, welche nicht den ethischen Gehalt der biblischen Religion in seiner ganzen Tiefe und Höhe, voll und ganz, unverkürzt und unverflacht zum Ausdruck bringt. Dass diess aber auch bei voller Unabhängigkeit von den Lehrformeln

der kirchlichen Bekenntnisse geschehen kann, dafür werden uns die im Folgenden zu besprechenden Theologen mehr als einen Beweis geben.

An den Schluss dieses Kapitels stelle ich zwei Theologen, welche, ohne zur konfessionellen Theologie zu gehören, zur Belebung eines biblischen Christenthums in Nord- und Süddeutschland hervorragend gewirkt haben: Tholuk in Halle und Beck in Tübingen. Beide Männer sind aus dem Handwerkerstand hervorgegangen und durch inneren religiösen Drang zur Theologie geführt worden, in welcher sie, von akademischen Lehrern fast kaum beeinflusst, ihren Weg nach ihrem individuellen Bedürfniss gesucht und als Autodidakten im Bibelglauben ihren festen Standort gefunden haben. Der Charakter wie die Berufswirksamkeit beider Männer zeigt, bei eigenthümlichen Unterschieden, noch mehr auffallende Verwandtschaft. Der Grundzug Beider ist ein gewaltiges ethisches Pathos, eine tiefernste Beurtheilung der Sünden der Individuen und der Gesellschaft, ein weltflüchtiger Asketismus nach der Art des älteren Pietismus. Damit verbindet sich bei Beiden eine mystisch-spekulative Neigung, eine offene Empfänglichkeit für alle Gottesoffenbarung in Natur und Geschichte, insbesondere für alle Zeugnisse des Gott-Suchens und -Ahnens der anima naturaliter christiana. Tholuk benützte seine reiche philologische Gelehrsamkeit, um in den Stimmen griechischer und persischer Dichter und Denker Zeugnisse prophetischer Wahrheitserkenntniss zu sammeln; aber auch mit den modernen Romantikern, besonders mit Jean Paul stand er auf vertrautem Fuss, wie schon sein an Gefühls- und Phantasie-Ueberfluss leidender Stil deutlich verräth. Beck's Lieblinge waren die Theosophen und Apokalyptiker unter den protestantischen, besonders schwäbischen Häretikern, aber auch in Goethe, dessen weltfroher Optimismus Tholuk abstiess, achtete er den „Propheten der Naturbibel". Die Stärke der beiden Männer lag nicht in der wissenschaftlichen Theologie, weder in philologisch-exakter Exegese, noch in historischer Kritik, noch in dogmatischer Systematik; aber sie lag in der Gediegenheit ihres sittlich-religiösen Charakters, in der Kraft ihrer zündenden und erbauenden Kanzelberedsamkeit und in der Virtuosität ihrer persönlichen seelsorgerlich-erzieherischen Einwirkung auf die studirende Jugend. Wie sie selbst originelle Individualitäten waren, so liessen sie auch bei Andern abweichende Ueberzeugungen um so eher gelten, je mehr dieselben persönliches Eigenthum und nicht blos angelernte Phrase waren; insbesondere verstanden sie es, durch theilnehmendes Eingehen auf die

Bedürfnisse der gährenden und suchenden Jünglingsseelen deren Vertrauen und Verehrung zu gewinnen. Dabei unterschied sich die in Seelsorge und Predigt geübte Psychagogie Tholuk's von der Beck's in einer Weise, in welcher wir nicht bloss einen persönlichen, sonden auch einen Stammesunterschied werden sehen dürfen. Tholuk suchte auf das Gefühl zu wirken, lebhaften Sündenschmerz und beglückende Heilandsliebe in den Herzen zu wecken; er hasste am Rationalismus ebensowohl die verständige Nüchternheit wie die moralische Selbstgerechtigkeit, ohne das Protestantisch-Christliche in der Gewissenhaftigkeit und Wahrheitsliebe der Rationalisten anzuerkennen; er suchte mit allen, auch kirchenpolitischen und zweideutigen, Mitteln deren Herrschaft in der Kirche zu brechen und die Gemeinschaft der Erweckten, der Wiedergeborenen oder „Gläubigen" zur herrschenden Macht in der Kirche zu machen. Beck hingegen wollte nicht auf das Gefühl, sondern auf den Willen wirken, nicht Bekehrung, sondern Charakterbildung erzielen; er misstraute allen lebhaften Emotionen und allen ostentativen Confessionen und hielt grosse Stücke auf das Gesetz des Organischen, des steten und stillen Wachsens, als ein Grundgesetz auch des Gottesreiches; daher hielt er auch die justitia civilis eines ehrlichen Rationalisten für eine keineswegs gering zu achtende Stufe der christlichen Charakterbildung und konnte unter Umständen für einen Solchen, der „nicht ferne ist vom Reich Gottes", mehr Sympathie haben als für die Stürmer, die „dem Himmelreich Gewalt anthun". Vielleicht lässt sich die Parallele dahin zusammenfassen: Beck verhält sich zu Tholuk, wie sich Bengel zu Zinzendorf verhalten hatte.

Von Tholuk's zahlreichen literarischen Arbeiten sind die werthvollsten seine Kommentare zum Römer- und Hebräerbrief, Johannesevangelium und Bergpredigt, in welchen mit grossem Sammlerfleiss die patristische und reformatorische Exegese zur Beleuchtung des Textes herangezogen und mit kongenialem Verständniss die apostolischen Gedanken reproducirt werden, wenn auch freilich die apologetisch-erbauliche Absicht so stark vorwaltet, dass darüber die philologisch genaue Worterklärung oft zu kurz kommt, wie von strengeren Exegeten (Fritzsche) mit Recht gerügt worden ist. An Tholuk's kirchengeschichtlichem Werk über den Rationalismus (eigentlich nur dessen Vorgeschichte) wird die an interessanten Detailschilderungen reiche Fülle des Stoffes gelobt. Die berühmteste und wohl auch bezeichnendste von Tholuk's Schriften ist eine halb erbauliche und halb dogmatisch lehrhafte Apologie der christlichen „Lehre von der Sünde und vom Versöhner", die sich schon durch den Zu-

satz auf dem Titel: „oder die wahre Weihe des Zweiflers“ als das Gegenstück zu de Wette's „Weihe des Zweiflers“ ankündigt. Tholuk glaubt, dass die gewöhnliche Apologetik mit ihren historischen Argumenten und dogmatischen Raisonnements dem Zweifler nicht imponire; erst wenn das Leben mit seiner Macht über ihn komme, werde er geschlagen. Die Genesung des geistigen Menschen beginne mit dem Empfinden und Verstehen der geistigen Krankheit; seine Sünde und Schuld in ihrem Zusammenhang mit der Gattung müsse ihm erst zum Bewusstsein gebracht und damit das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit geweckt werden, dann werde die Botschaft vom Versöhner sich von selbst als die heilsame Wahrheit am Gewissen erweisen. Diess wird an der Bekehrung zweier junger Theologen, die ihre christlichen Erfahrungen in Briefen beschreiben, veranschaulicht. Die durch diese Einkleidungsform ermöglichte lebhafte Schilderung mannigfacher religiöser Seelenzustände vom trostlosen Skepticismus bis zur beseligenden Heilsgewissheit gibt der Schrift ihren erbaulichen Werth, und die eingeflochtenen lehrhaften Ausführungen sind, wenn sie auch an dogmatischer Bestimmtheit zu wünschen übrig lassen, immerhin geeignet, die Heilslehre nach ihrem sittlichreligiösen Gehalt in's Licht zu stellen. Die beschränkte juristische Form des kirchlichen Versöhnungsdogmas soll nur als Gleichniss von relativem Werth gelten; die Hauptsache ist, dass Christus durch die sittliche That seines Leidens der Sünde Sold getragen und im Mitgefühl sich in das furchtbare Sündenelend seiner Brüder versenkt hat, um durch seinen Gehorsam bis zum Tod Gerechtigkeit und Leben für Alle zu begründen, welche in die Gemeinschaft mit ihm eintreten. Die Rechtfertigung ist nicht eine leere göttliche Erklärung, sondern sie macht in der That die Sünder gerecht; sowie die Kinder des ersten Adam für Sünder erklärt werden, nicht sofern sie rein und gerecht sind, sondern sofern sie die allgemeine sündige Menschennatur zu ihrer eigenen machen, so werden auch die Kinder des zweiten Adams gerechtfertigt, nicht sofern sie keinen Antheil an ihm haben, sondern sofern sie eben durch den Glauben ihm eingepflanzt und mit ihm eins werden; die Gerechtigkeit soll uns nicht blos zugerechnet, sondern in uns erfüllt werden. — Tholuk berührt sich auch hierin mit Beck, der dieselbe Korrektur der lutherischen Rechtfertigungslehre aus exegetischen und ethischen Gründen gefordert hat.

Der Tübinger Professor Tobias Beck wollte seine Theologie [1]) ausschliesslich auf die Bibel bauen, aber er verstand die Bibel im Sinn jener mystisch-ethischen Theosophie, wie sie auf schwäbischem Boden seit Oetinger und Michael Hahn in den frommen Gemeinschaften gepflegt worden war. Die Bibel galt ihm als ein System himmlischer Wahrheiten, ein Abdruck des Organismus von ewigen und himmlischen Lebenskräften, welche sich der irdischen Menschenwelt durch die zeugende Kraft des göttlichen Geistes eingepflanzt haben. Vom „organischen, wachsthümlichen, geistgezeugten und geistzeugenden Leben der Schrift“ war viel die Rede, aber nicht in dem Sinn einer geschichtlichen Entwicklung der biblischen Religion, wie man sonst sie zu verstehen pflegt, sondern in dem Sinn, dass das System transcendenter Realitäten sich durch einen übernatürlichen pneumatischen Zeugungsprozess im menschlichen Geist der biblischen Schriftsteller reproducirt und in ihren Schriften sein getreues Abbild niedergelegt habe, welches freilich nur demjenigen Leser verständlich sei, dessen Sinn ebenfalls durch übernatürliche Einwirkung pneumatisch erleuchtet werde. Diese „pneumatische Schriftauslegung“ hat Beck in einer Weise ausgeübt, welcher man ebensowenig die Anerkennung religiöser Tiefe und Originalität versagen, als auch den Vorwurf exegetischer Willkür ersparen kann. Wenn er die biblische Bildersprache und die Visionen der Apokalypse im vollen Ernst als Offenbarung himmlischer Realitäten deutete, wenn er die Beweisstellen für seine Deduktionen aus ihrem Zusammenhang herausriss und das Verschiedenartigste aus den entlegensten Theilen der Bibel kombinirte, da wussten wir Schüler Baur's ganz gut, dass das nicht eine wissenschaftlich richtige Methode der Schrifterklärung sei. Das hinderte uns jedoch gar nicht, die grösste Achtung vor der Persönlichkeit Beck's zu hegen, an dem jeder Zoll Ueberzeugung und Charakter und für welchen der theosophische Realismus nur die seinem Phantasiebedürfniss entsprechende Einkleidung einer tieffrommen und sittlichernsten Gesinnung war. In dem Ernst und Pathos der sittlichen Gesinnung lag das gemeinsame Band, welches die beiden theoretisch sich so ganz ferne stehenden Kollegen Baur und Beck verknüpfte; — ein lebendiger Beweis für die beiderseitigen Schüler, dass eine sittliche Gemeinschaft christlicher Gesinnung auch bei weitester dogmatischer Differenz recht wohl möglich ist. Wie für Baur das selbstlose wissenschaftliche Wahrheitsstreben nicht zu trennen war von sittlicher Selbstzucht, Lauterkeit und Wahrhaftigkeit, so hatte auch nach Beck der Glaube an die Realität des himmlischen Gottesreiches sich als sittliche Kraft selbst- und weltverleugnenden Lebens zu bewähren. Nichts war ihm verhasster als das pharisäische καπηλεύειν

[1]) Ich stelle dieselbe aus der Erinnerung meiner Studienzeit dar, wo ich Beck aus dem persönlichen Eindruck seiner Vorlesungen besser kennen lernte, als es aus seinen Büchern möglich ist.

τὸν λόγον τοῦ θεοῦ (II. Kor. 2, 17), das weltliche Geschäftemachen im Christenthum und mit dem Christenthum; seine grimmigsten Scheltreden galten denjenigen „Gläubigen", welche mit den Künsten kirchenpolitischer Betriebsamkeit die Welt zum Glauben zu bekehren und das Reich Gottes zu bauen wähnen. Sein Misstrauen gegen allen religiösen Geschäftsbetrieb und seine Abneigung gegen das vom Vereinswesen nun einmal nicht zu trennende Lärmschlagen und Reklamemachen erklärt auch seine mehr als reservirte, theilweise geradezu feindliche Stellung zu den Bestrebungen der äusseren und inneren Mission. Zugleich entsprach diese Haltung den charakteristischen Grundgedanken seiner Theologie: dem eschatologischen Realismus und asketischen Individualismus. Das Reich Gottes, so lehrte er, ist ein Reich der Himmel und kann also niemals in der jetzigen irdisch-vergänglichen Weltform seine äussere Verwirklichung finden; diese Welt und ihre Gesellschaftszustände können niemals in das Reich Gottes eingehen; sondern die „Kräfte der zukünftigen Welt" [1]) können sich zur Zeit nur in einzelne Seelen einsenken und diese aus dem sündigen Weltverderben herausziehen und in den pneumatischen Organismus der himmlischen Lebenskräfte eingliedern. Diess ist aber ein Vorgang, der nicht durch menschliche Willkür und Macht herbeigeführt, am wenigsten durch kirchlichen Zwang oder durch vereinsmässig organisirte Treibjagd auf Menschenseelen erzwungen werden kann, sondern der Geist ist's, der lebendig macht, und der Geist wehet wo er will; nicht an den Massen übt er sein Werk der Erneuerung und Erziehung für das Himmelreich, sondern an den Seelen, die aus der Wahrheit, aus Gott sind und daher dem göttlichen Geisteswirken sich öffnen und in stillem, treuem Gehorsam seiner Zucht sich hingeben. Diese „Stillen im Lande", deren Stimme man nicht hört in den Kämpfen der Gasse und des Tages, bilden das Salz der Erde, welches den Prozess des Verderbens der allgemeinen Masse zwar nicht überwinden, aber doch annoch hintanhalten kann, bis der Herr kommen und das scheidende Gericht vornehmen wird. Bis dahin kann und soll die Kirche nur die gemischte Weltkirche sein, in welcher Unkraut und Waizen zusammen aufwächst; voreilige Scheidung durch äussere Kirchenzucht oder separatistisches Verlassen der Kirchengemeinschaft ist eigenmächtiger Eingriff in die Herrschervorrechte Christi. Statt an der Welt, der ausserkirchlichen oder kirchlichen, mit den Fündlein menschlichen Witzes und zur Befriedigung

[1]) Hebr. 6, 5. Der Hebräerbrief ist die biblische Schrift, mit deren Lehrweise die Beck'sche Theologie sich am unmittelbarsten decken dürfte, wie er ihn auch mit Vorliebe citirte.

menschlicher Eitelkeit bessern und flicken zu wollen, da doch alle ihre Uebel mit einemmal erst in der Parusie Christi gründlich abgethan werden können, hat der Christ vielmehr auf sichselbst zu achten, dass er vom befleckenden Sauerteig des Weltwesens sich reinige und die heiligende Macht des Wortes der Wahrheit auf sich wirken lasse. In dieser inneren sittlichen Umwandlung, wie sie als Selbstzucht unter der Zucht des Wortes Gottes sich vollzieht, liegt der innergeistige Anfang des in geistleiblicher Vollendung sich dereinst abschliessenden Prozesses der Wiedergeburt, von welchem die Rettung und Antheilnahme am Gottesreich für jeden Einzelnen bedingt ist. Auf dieser dynamisch-ethischen Anschauung vom christlichen Heil beruhte die entschiedene Polemik Beck's gegen die lutherische Lehre von der Rechtfertigung als einer Imputation des äusseren Verdienstes Christi für den Gläubigen; eine Polemik, welche ihm mehrfache bittere Angriffe von Seiten der Lutheraner zugezogen hat, wodurch seine Antipathie gegen das forcirte ketzerrichterliche Lutherthum nur noch mehr gesteigert wurde. In dieser Hinsicht war die Stimmung in Beck's Hörsaal dieselbe wie in Baur's, höchstens mit dem Unterschied, dass Baur seine orthodoxen Gegner gelegentlich mit der vornehmen Ruhe und dem überlegenen Lächeln des Weisen abfertigte, Beck aber gegen dieselben Leute losfuhr mit dem Pathos des Busspredigers und in der Sprache der biblischen Propheten. Der Effekt war beiderseits derselbe, und nimmt man hinzu den imponirenden Eindruck der Persönlichkeit beider Lehrer, die auf der Folie der Kleinlichkeit ihrer Gegner nur desto grösser erschienen, so wird man es begreiflich finden, dass aus solchen Hörsälen keine Verehrer der lutherischen Rechtgläubigkeit hervorgehen konnten.

Fünftes Capitel.

Die Vermittlungstheologie.

Wo die wissenschaftliche Theologie in so weite Gegensätze, wie sie in den letzten Kapiteln beschrieben wurden, auseinandergieng, da lag die Nothwendigkeit vor, diese wissenschaftlichen Gegensätze unter einander und mit dem praktischen Zweck aller Theologie, dem Dienst der Gemeinde, zu vermitteln. Diess konnte der Natur der Sache nach auf sehr verschiedene Weise versucht werden, je nachdem die theoretische oder die praktische Seite vorangestellt und je nachdem der Anschluss an das wissenschaftliche Bewusstsein der Gegenwart oder

an den überlieferten kirchlichen oder biblischen Glauben der Gemeinde stärker betont wurde. Das Gemeinsame der ganzen Vermittlungstheologie ist das Ausgehen von dem zum Gemeindebewusstsein erweiterten christlichen Selbstbewusstsein; insoweit steht sie insgesammt auf dem Boden Schleiermacher's; keine äussere Autorität als solche kommt ihr als unmittelbare Quelle oder unbedingte Norm der theologischen Glaubenslehre in Betracht, sondern nur sofern sie hindurchgegangen ist durch das lebendige Bewusstsein der Gemeinde der Gegenwart und des sich mit ihr eins wissenden Theologen. Innerhalb dieses gemeinsamen Bodens aber sind der Nuancen der theologischen Lehrweise so viele, dass man fast für jeden Theologen eine eigene Rubrik aufstellen müsste. Immerhin dürfte sich die Gesammtheit der Vermittlungstheologen in zwei Hauptklassen unterscheiden lassen, sofern bei den Einen die spekulative, bei den Andern die praktische Seite der Glaubenslehre überwiegt, die Einen die Ergänzung Schleiermacher's vorzugsweise bei Hegel oder Schelling, die Anderen bei Kant oder De Wette suchen. Doch muss zum voraus bemerkt werden, dass dieser Unterschied innerhalb des gemeinsamen Bodens der Schleiermacher'schen Grundanschauung nur ein fliessender ist; weder fehlt den spekulativen Vermittlungstheologen die praktische Abzweckung, noch können die praktischen Vermittlungstheologen die Einwirkungen der Spekulation ganz verleugnen. In vollem Gleichgewicht aber stehen die beiden Seiten bei demjenigen Theologen, welchen wir ebendarum an die Spitze dieses Kapitels zu stellen haben, weil in seinem reichen Geiste die verschiedenen theologischen Richtungen der Gegenwart wie in einem Brennpunkt koncentrirt zu sein scheinen: Richard Rothe.

Er war ein Vermittlungstheologe im besten und höchsten Sinne des Wortes, ein Friedensmittler nicht blos zwischen verschiedenen theologischen Richtungen, sondern auch zwischen Theologie und Wissenschaft, zwischen Kirche und Staat, zwischen Christenthum und Welt, zwischen dem Erbe der Vergangenheit und der Aufgabe der Zukunft in der protestantischen Christenheit. Zu diesem Werke eines Friedensmittlers war der edle Mann durch angeborene Anlagen und durch seine Lebensführungen wunderbar prädestinirt. Zarte innige Frömmigkeit war das Element, an welchem sein tiefes Gemüthsleben von Kindheit auf sich genährt hatte; sie war auch das sympathische Band, welches ihn zum Pietismus hinzog, für dessen berechtigte Seiten empfänglich machte und eine Zeit lang unter seinen beherrschenden Einfluss brachte. Aber dass er nicht gefangen blieb in der engen Ausschliesslichkeit, Weltabgezogenheit und Unnatur des Pietismus, davor bewahrte ihn seine ungemein kräftig angelegte Individualität, welche keine fremden Fesseln und Schablonen ertrug, welcher es Lebensbedürfniss war, ihre Eigenart selbständig zu wahren, ihr Innenleben nach eigenem Gesetz zu ordnen und den mannigfachen Eindrücken der Aussenwelt sich in liebevoller Offenheit aufzuschliessen. Geweckt und entfaltet aber wurde diese Eigenart durch den mehrjährigen (1823—28) Aufenthalt in Rom, wo die Welt der Kunst und der Künstler seiner erregbaren Phantasie reiche Nahrung bot, wo die Trümmer der Vergangenheit seinen Sinn für geschichtliches Leben weckten, und wo der Anblick der weltlichen Kirchenherrschaft im protestantischen preussischen Gesandtschaftsprediger den Widerspruch gegen die kirchliche Form der Verwirklichung des Gottesreiches zu Gunsten der unkirchlichen staatlichen Form hervorrief. Als Rothe aus Rom wieder in die Heimat zurückkehrte und als Lehrer an das Predigerseminar zu Wittenberg kam, konnte ihn die Enge der dortigen Verhältnisse und die Kleinlichkeit des theologischen Parteigezänkes nicht mehr fesseln. Im Mittelpunkt der Hierarchie hatte er, wie dreihundert Jahre vorher Luther, die Freiheit von den Kirchenfesseln gefunden; in der klassischen Weltstadt war ihm der Sinn aufgegangen für die über alle Kirchenschranken hinausragende sittliche Weltherrschaft des Christenthums.

Aus diesen Ueberzeugungen heraus ist das Werk über „die Anfänge der christlichen Kirche" geschrieben (1837), mit welchem Rothe sich zuerst einen Namen in der gelehrten Welt gemacht hat. Die Gelehrsamkeit dieses Werkes fand allgemeine Anerkennung und den darin verfochtenen prinzipiellen Ansichten über das Verhältniss von Kirche und Staat und über die Bestimmung jener, allmälig in diesen aufzugehen, konnte man wenigstens geistreiche Originalität nicht absprechen. Doch ist es begreiflich, dass der Widerspruch und Tadel, den das Werk hervorrief, über das anerkennende Lob überwog. Dass Rothe's Darstellung der Entstehung der christlichen Kirchenverfassung, seine Zurückführung des Episkopats auf direkte Einsetzung durch die Apostel, verfehlt sei, ist jetzt wohl allgemein anerkannt; Uhlhorn's Urtheil dürfte richtig sein, dass Rothe's Beweise viel zu schwach seien, um das darauf gegründete Gebäude zu tragen, dass sie es aber in Wirklichkeit gar nicht tragen, sondern nur Hilfsbeweise der Untersuchung seien, während der eigentliche Hauptbeweis ganz anders geführt werde, nämlich aprioristisch werde aus der Nothwendigkeit die Wirklichkeit deducirt. Dass in der That die historische Untersuchung in Rothe's Werk, trotz alles darauf verwendeten gelehrten Fleisses und Scharfsinnes, nicht Selbstzweck, son-

dern Mittel ist zur Stütze einer aus anderen Quellen stammenden Idee, das hat im Grunde Rothe selbst zugestanden durch die der geschichtlichen Konstruktion voraufgestellten dogmatischen Paragraphen über Kirche und Staat, sowie durch die Bemerkung im Briefe an einen Freund [1]), dass eine gründliche Einigung (über die zwischen ihm und den Kritikern strittige Frage) nur von den letzten Sätzen der theologischen Spekulation und im Zusammenhang einer christlichen Ethik möglich sei, mit deren Grundbegriffen er daher möglichst bald hervortreten wolle.

Rothe's „Theologische Ethik" (1. Aufl. 1845—48, 2. Aufl. 1864 ff.) ist ein Werk von so grossartiger Anlage, dass sie sich vielleicht nur mit Augustin's Werk de civitate Dei vergleichen lässt. Der eigentliche ethische Stoff, der nur etwas über die Hälfte des Inhalts bildet, baut sich auf einer spekulativen Grundlage auf, welche aus dem Wesen der Gottheit die Schöpfung der Welt, die Entwicklung der Natur und der Geschichte, die Sünde und die Erlösung ableitet, und in der mit der Wiederkunft Christi eintretenden Vollendung des Gottesreiches der sittlichen Entwicklung ihren realen Abschluss in Aussicht stellt. In diesem theologisch-kosmologischen Rahmen ist der ethische Stoff mit der von Schleiermacher entnommenen Eintheilung in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre eingefügt. So schwer es ist, von einem so inhaltsreichen Werke eine kurze Darstellung zu geben, will ich doch wenigstens die Grundgedanken anzudeuten suchen.

Die Methode des Werks hat Rothe selbst so beschrieben: Das spekulative Denken schliesst, so lange es spekulirt, das Auge nach aussen schlechthin und schaut nur in sich selbst hinein, es folgt nur der dialektischen Nöthigung, mit welcher jeder Begriff aus seiner eigenen Fruchtbarkeit wieder neue gebärt. Erst nachträglich, wenn die Spekulation ihre Konstruktion vollzogen hat, muss die Reflexion auf die Wirklichkeit hinzutreten als Probe, ob das Resultat der Spekulation mit dem wirklichen Weltbestand stimme oder nicht, in welch letzterem Fall der Fehler in der Begriffsrechnung zu suchen ist. Rothe theilt hiernach ganz das Formalprinzip der Hegel'schen Philosophie, ihre dialektische Methode; wenn dennoch seine Resultate von jener weit ab und der Schelling'schen Theosophie und Schleiermacher'schen Theologie sehr nahe kommen, so hängt diess mit der eigenthümlichen Unterscheidung zusammen, die er zwischen philosophischer und theologischer Spekulation aufstellt, wodurch die letztere von vornherein nach Inhalt und Richtung ganz anders als erstere

[1]) Rothe's Lebensbild und Briefe II, 122 f.

angelegt sein soll. Die philosophische Spekulation soll nämlich nach Rothe ausgehen vom reinen Ichbewusstsein, diesem formalen Akt des Sichselbstdenkens, bei welchem von jedem Inhalt abstrahirt sei; die theologische Spekulation dagegen vom Gottesbewusstsein, welches dem Selbstbewusstsein in ganz gleicher unmittelbarer Gewissheit koordinirt und daher zum Ausgangspunkt einer selbständigen und der philosophischen ganz parallel gehenden Spekulation geeignet sei — eine Behauptung, die freilich dem Vorwurf einer unbegründeten petitio principii schwerlich entgehen kann, wie sie denn auch nirgends Aufnahme gefunden hat. Doch sehen wir zu, wie Rothe von diesem vorgeblich voraussetzungslosen Prinzip aus sein System konstruirt.

Im Begriff des Absoluten als des „Durchsichselbstbestimmten" liegt die Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit eingeschlossen. Wir haben daher in der Gottheit als das Erste die reine Potenz, das bestimmungslose indifferente Wesen zu denken. Aus diesem verborgenen Grund erhebt sich die Wirklichkeit Gottes in doppelter Form: als Persönlichkeit und Natur; und zwar hatte Rothe früher die Natur in Gott als ursächlichen Grund seiner Persönlichkeit vorangestellt, in der zweiten Auflage dagegen lässt er die Persönlichkeit unmittelbar aus der Potenz sich erheben und den weiteren Prozess der Selbstverwirklichung Gottes beherrschen, wobei freilich, da jede Analogie der menschlichen Persönlichkeit uns hierbei verlässt, nichts klares zu denken ist. Die Verwandtschaft dieses spekulativen Gottesbegriffs mit dem Weisse'schen fällt in die Augen, übrigens will Rothe nicht, wie Weisse, die drei Momente des göttlichen Wesens mit den drei Personen der kirchlichen Dreieinigkeitslehre identificirt sehen, sondern erklärt diese Beziehung für eine ganz entfernte und unwesentliche. Indem nun aber Gott sichselbst als Ich setzt, so setzt er, wie Rothe weiterhin deducirt, ebendamit zugleich auch sein Nicht-ich, und zwar als vorgestelltes zunächst unwillkürlich; indem er aber dieses vorgestellte Nichtich durch freien Willensakt realisirt, wird dasselbe zur Materie. In dieser hat nun Gott eine — zwar selbstgesetzte — Schranke seiner Absolutheit, die er als solche aufzuheben strebt, aber doch nicht einfach nur verneinen kann, da sie mit seinem Ich zugleich nothwendig gegeben ist. Sonach kann seine auf die Materie gerichtete Thätigkeit nur darin bestehen, dass er in sie Geist hineinsetzt und sie dadurch zu seinem anderen Ich, zum kreatürlichen Geist erhebt. Dieses Bilden der ungöttlichen Materie zum Organ des göttlichen Geistes ist der fortgehende Schöpfungsprozess, welcher sich als fortgehende „Weltwerdung" oder — seinem Endziel nach — noch bestimmter als „Menschwerdung Gottes innerhalb des materiellen

Daseins" betrachten lässt. Sofern nun diese die Materie organisirende Schöpferthätigkeit auf jeder Stufe an die vorangehenden Geschöpfe als ihre Mittel und in letzter Instanz an die Materie als ihr Substrat gebunden ist, kann sie nicht rein absolut sein. Ebendarauf beruht das Unfertige jeder Weltstufe und die jeweilige Unvollkommenheit jedes Weltzustandes. Alles Uebel der Welt mitsammt dem moralischen Uebel oder Bösen hat sonach auch bei Rothe, wie bei Weisse, seinen letzten Grund in dem nie ganz aufgehobenen Widerstand, welchen das Eigenleben der Materie dem Willen Gottes entgegensetzt. Und zwar gilt dieses nicht blos in der gegenwärtigen Weltepoche, sondern auch für alle künftigen, da jede neue Schöpfungsperiode wieder mit den von der vorigen überkommenen Schlacken der Materie zu kämpfen haben wird. Daher folgt nach Rothe, wie nach Origenes, auf jedes Weltende immer wieder eine neue Schöpfungsperiode. Nur die einzelnen Weltepochen haben Anfang und Ende, aber das Weltdasein überhaupt hat weder Anfang noch Ende.

Mit diesen kosmologischen Spekulationen Rothe's hängt ferner die Auffassung der sittlichen Bestimmung der Menschheit eng zusammen. Wie die Vergeistigung des Materiellen der Zweck des fortgehenden Schaffens Gottes ist, so ist die sittliche Aufgabe der kreatürlichen Persönlichkeit die Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit durch die aus der Selbstbestimmung der letzteren hervorgehende Bestimmung der ersteren. Der Mensch soll durch Selbstbestimmung persönlicher Charakter werden, er soll aber zugleich durch Bearbeitung der Natur Herr über die Welt werden. Fällt also der Weltzweck Gottes mit der Kulturaufgabe der geschichtlichen Menschheit zusammen, so ist das sittliche Handeln der letzteren in seiner Normalität eins mit der Religion, denn es ist ein Handeln aus der Gemeinschaft Gottes, der auf die werdende menschliche Persönlichkeit bestimmend einwirkt, und für den Zweck Gottes, der als Persönlichkeit der Welt einwohnen will. Hieraus folgt nach Rothe, dass Sittlichkeit und Frömmigkeit normaler Weise sich decken und dass eine sittlich leere Frömmigkeit eine abstrakte, gespenstige Frömmigkeit wäre. Insbesondere „die christliche Frömmigkeit fällt schlechthin zusammen mit der reinen und vollen Sittlichkeit" und somit auch ihre Gemeinschaft, die Kirche, mit der sittlichen Gemeinschaft, dem Staat. Freilich ist dieses in der Gegenwart, wo das Sittliche noch nicht zur vollen Normalität hergestellt und die sittliche Gemeinschaft noch nicht zum allgemeinen Staatenorganismus vollendet ist, noch ein erst anzustrebendes, aber nicht unmittelbar wirklichwerdenkönnendes Ideal; aber als Zielpunkt soll dasselbe doch schon jetzt für unsere sittliche und religiöse Entwicklung massgebend sein. Aus diesen Grundgedanken seiner theologischen Spekulation ergab sich folgerichtig Rothe's kirchenpolitische Haltung: seine Polemik gegen alles sittlich leere, weltflüchtig-pietistische oder weltfeindlich-hierarchische Kirchenthum, sein Dringen auf praktisches Christenthum, seine weitherzige Anerkennung alles Wahren und Guten in der modernen Kultur, in Kunst und Wissenschaft, im Völkerverkehr und in der humanen Geselligkeit; Christenthum und Humanität sollen nicht nur einen Freundschaftsbund eingehen, sondern das Christenthum soll ganz und gar sittlich-human, aber auch die Humanität ganz und gar religiös-christlich werden. Gewiss treffliche Grundsätze, die ihre Wahrheit auf jeden Fall behalten, wenn man auch gegen die Formel des „schlechthinigen Sichdeckens und Coincidirens von Religion und Sittlichkeit, Kirche und Staat" das berechtigte Bedenken erheben kann, dass die Richtung unseres Geistes auf das religiöse Centrum und die auf die sittliche Peripherie, sowenig sie von einander zu scheiden sind, doch immer verschiedene Richtungen bleiben, die wohl zur Einheit der Wechselwirkung sich verbinden, aber nicht zur Identität zusammenfallen können; und dass ebenso die Kirche, als die Pflegerin der religiös-sittlichen Innerlichkeit der Gesinnung, und der Staat, als der Ordner der rechtlich-sittlichen Aeusserlichkeit des Handelns, immer verschiedene Aufgaben haben und also nicht in einander aufgehen, sondern als verschiedene Organe des *einen*, beide umfassenden Gottesreiches sich wechselseitig ergänzen werden.

So rationell aber auch Rothe's Ansicht von der sittlichen Bestimmung der Menschheit lautet, so entschieden hielt er nun doch noch an dem Supranaturalismus des biblisch-kirchlichen Glaubens fest. Obgleich er die Sünde für einen unvermeidlichen Durchgang auf dem Wege der sittlichen Entwicklung der Persönlichkeit aus der Natur heraus hält, steht es ihm doch fest, dass die vorchristliche Menschheit einer abnormen Entwicklung, einem Sündenverderben verfallen war, von welchem sie nur durch einen, die abgebrochene Schöpfung wiederaufnehmenden und neu anfangenden, Wunderakt Gottes erlöst und zur sittlichen Normalität hergestellt werden konnte: durch die Sendung der übernatürlichen Person des zweiten Adam in Jesus von Nazareth. Dieser zweite Adam musste nach Rothe's Ueberzeugung auf schlechthin übernatürlichem Wege in's Leben treten, zwar aus der natürlichen Menschheit heraus, aber nicht durch ihre eigene Entwicklung und auf dem naturgemässen Wege geworden, sondern durch einen schöpferischen Akt Gottes auf sie, der ein absolutes Wunder war: er musste vom Weibe zwar geboren, aber nicht

vom Manne erzeugt, sondern von Gott erschaffen sein. Nur so konnte er nach Rothe der zweite Adam, der Anfänger einer normalen sittlichen Entwicklung der Menschheit sein. Zwar war er nicht von Anfang eine aktuell göttliche Person, aber er wurde dies auf Grund seiner übernatürlichen Erzeugung im Verlauf seines Lebens. Denn vom ersten Moment seines persönlichen Lebens knüpfte Gott mit ihm ein Verhältniss realer Vereinigung an, um sich mittelst seiner sittlichen Entwicklung in steigender Annäherung an die absolute Einheit in ihm einzuwohnen. Sein Lebensgang war sonach beides: eine stetige Gottwerdung des Menschen und Menschwerdung Gottes. Vollendet wurde diese in der Auferstehung und Erhöhung Christi zur göttlichen Weltherrschaft, welche er zur Zeit durch sein geistiges Einwohnen in der Christenheit ausübt, bis er einst bei seiner sichtbaren Wiederkunft auf Erden das vollendete Gottesreich aufrichten wird. Gleichzeitig mit Christus werden dann auch die bis dahin mit einem geistigen Leib bekleideten Seligen erscheinen, die Leiber der irdischen Frommen werden vergeistigt, die Gottlosen aber verfallen dem Gericht d. h. der totalen Vernichtung. Endlich wird auch die irdische Welt vergeistigt und mit den himmlischen Sphären in Kommunikation versetzt. Damit geht das irdische in. das himmlische Gottesreich über.

Ob und wieweit diese Lehren eines theosophischen Realismus mit den spekulativen Prämissen des Systems übereinstimmen, soll hier nicht untersucht werden. Gewiss ist, dass Rothe's Gemüth und Phantasie an dieser Wunderwelt des Glaubens ebenso innig hieng, wie sein männlich-kräftiger Geist auf das ethische Handeln in der diesseitigen Wirklichkeit und auf die Versöhnung des Christenthums mit der Kultur unserer Zeit drang. Man darf vielleicht sagen, es wohnten zwei Seelen in seiner Brust, die an sich zwar zu heterogen sind, als dass sie in Andern auf die Dauer sich vertragen könnten, die aber ihm nicht als Widerspruch fühlbar wurden, weil seine Stärke mehr im Gemüth und in der Phantasie als im kritischen Verstand lag. Und eben darum, weil der Wunderglaube für Rothe etwas natürliches war, nicht ein mühsam dem Zweifel des Verstandes abgerungenes Opfer der dogmatischen Resignation, sondern nur die seiner dichterischen Phantasie willkommene Einkleidung eines echten und seiner selbst völlig gewissen Herzensglaubens, darum war er weit entfernt davon, die supranaturalistische Seite seiner Glaubensweise Anderen als bindendes Joch aufbürden zu wollen; er hielt für sich daran fest als an seinem individuellen Recht, aber er machte daraus nicht eine allgemein verbindliche Pflicht. Zu einer solchen Haltung

gehört eine Selbständigkeit des Charakters und zugleich eine Bescheidenheit und ein sittliches Zartgefühl, wie sie nicht Jedermanns Sache sind. Aber eben die bei ihm in so seltenem Grade vorhandene Verbindung dieser beiden Eigenschaften befähigte ihn vorzüglich zu der Rolle der theologischen Mittlerschaft in einer Zeit, wo die dogmatischen Gegensätze so hart auf einander stossen und die Noth des Lebens so dringend Einmüthigkeit des sittlichen Wollens und Handelns erfordert. Dass diese möglich sei auf dem Boden eines praktischen, von Kirchen- und Dogmenfesseln entbundenen, dabei aber Jedem seine eigene Glaubensform gönnenden Christenthums, das war Rothe's feste und wohlbegründete Ueberzeugung. Seine weitherzige Duldsamkeit war nicht die Folge religiöser Gleichgültigkeit oder theologischer Gedankenlosigkeit, sondern im Gegentheil die reife Frucht gediegenster religiöser Charakterbildung und theologischer Denkarbeit, spekulativer sowohl als geschichtlicher Forschung. Er hatte sich überzeugt, dass die geschichtliche Entwicklung des Christenthums, speciell des Protestantismus darauf hinziele, seine enge kirchlich-dogmatische Form abzustreifen und sich in der ganzen Weite der sittlichen Welt zu verkörpern, alle im geschichtlichen Kulturprozess entwickelten Interessen und Arbeiten der Gesellschaft mit dem christlichen Prinzip zu durchdringen und dem Gesammtzweck des Gottesreiches dienstbar zu machen, kurz aus einem Kirchen- und Privatchristenthum zu einem Volks- und Menschheitschristenthum zu werden. Dieser durch die Vorsehung unserer Zeit gesetzten Aufgabe darf die Kirche nach Rothe's Ueberzeugung sich nicht kleinmüthig oder trotzig entziehen, sie darf gegen die moderne Bildung sich nicht misstrauisch verschliessen, darf diejenigen unserer Zeitgenossen, welche für das kirchliche und dogmatische Christenthum Verständniss und Geschmack verloren haben, nicht einfach nur als „Ungläubige" und „Gottlose" verdammen, sondern sie muss anerkennen, dass hinter dieser Unkirchlichkeit doch vielfach wahrhaft religiöser Sinn, ja echtes Christenthum sich birgt, welches nur darum, weil es sich in die ausgelebten Kirchenformen nicht mehr zu finden weiss, ein latentes „unbewusstes Christenthum" bleibt. Diesen unbewussten Christen in der heutigen Gesellschaft sollte das Bewusstsein darüber geweckt werden, dass sie mit ihren Gesinnungen nicht ausgeschlossen seien aus der christlichen Gemeinde, vielmehr vollberechtigte Glieder derselben und ebenso befähigt wie verpflichtet, an ihren praktischen Lebensaufgaben mitzuarbeiten; zugleich sollte die kirchliche Verfassung so geordnet werden, dass an die Stelle der Theologenherrschaft die freie Selbstregierung der Gemeinden trete und alle, auch die bisher entfremdeten, Elemente

derselben zur gemeinsamen Arbeit am religiös-sittlichen Gemeindeleben herangezogen werden. — Diesen Zwecken sollte der wesentlich nach Rothe's Ideen und unter seiner persönlichen Mitwirkung gestiftete (1863) „Protestanten-Verein" dienen. Die Absicht war zweifellos gut, wenn auch der Erfolg gelehrt hat, dass Rothe's Beurtheilung der Christlichkeit unserer Gesellschaft doch zu optimistisch war, dass die Zeit für die Verwirklichung seiner Ideale noch lange nicht reif ist, und insbesondere dass die organisirte Vereinsthätigkeit, die unvermeidlich zur Parteiagitation wird, zwar ein richtiges Mittel zur Herbeiführung von kirchenpolitischen Aenderungen sein kann, aber für die darüber hinausragenden idealen Zwecke, für die Belebung, Klärung und Einigung des christlichen Gemeinbewusstseins, nicht förderlich, sondern eher hemmend wirkt. Freilich waren auch die grossen äusseren Hemmnisse, die sich der Sache entgegenstellten, zu Anfang der sechziger Jahre noch nicht vorherzuwissen. Darum wird doch immer, trotz ihres theilweisen Misserfolgs, Rothe's kirchenpolitische Thätigkeit ein Ehrenblatt in dem Gedächtniss des Mannes bleiben, der für seine ideale Ueberzeugung mit Wort und That einzutreten den Muth hatte.

Wenden wir uns von Rothe, dem vielseitigsten und geistvollsten Vertreter der Vermittlungstheologie, zunächst zu derjenigen Klasse derselben, bei welcher die spekulative Richtung überwiegt, so wird hier voranzustellen sein Isaak August Dorner, eine sinnige schwäbische Natur von tiefreligiösem Ernst und von lebhaftem Bedürfniss nach denkender Vertiefung in die seinem Gemüthe theuren Wahrheiten des Christenthums. Seine Jugend fiel in die Zeit, wo das Strauss'sche „Leben Jesu" die Kirche in gewaltige Aufregung versetzte. So sehr das negative Ergebniss dieser Kritik ihn abstiess, so wenig entsprach doch auch die tumultuarische Art, wie die Gegner sich dieser Kritik durch oberflächliche Apologetik oder gar durch kirchliche und staatliche Gewaltmassregeln erwehren wollten, seinem besonnenen und wahrheitsliebenden Sinn. Er erkannte es vielmehr als eine Aufgabe der theologischen Wissenschaft, durch gründliche geschichtliche Forschung das durch Strauss neu gestellte christologische Problem seiner Lösung näherzuführen. Aus den zu diesem Zwecke betriebenen geschichtlichen Arbeiten gieng seine grosse dogmenhistorische Monographie hervor: „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" (1856), ein Werk, in welchem allgemein des Verfassers gründliche Gelehrsamkeit, Objektivität des Urtheils und feiner Sinn für die treibenden Ideen der Geschichte rühmend anerkannt wurde. Später trat als zweites bedeutendes Geschichtswerk Dorners hinzu seine „Geschichte der protestantischen Theologie" (1867). Aehnlich wie Al. Schweizer hat auch Dorner durch emsige und liebevolle Vertiefung in die Geschichte des Glaubens und Denkens der Kirche seine eigenen Ueberzeugungen reifen und sich ausgestalten lassen. Niedergelegt hat er dann dieselben in den beiden systematischen Hauptwerken: „Christliche Glaubenslehre" und „christl. Sittenlehre", ersteres kurz vor seinem Tode erschienen (1879—81), letzteres nach seinem Tode von seinem Sohne herausgegeben (1886).

Dorner's Glaubenslehre ist ein äusserst reichhaltiges Werk, in welchem eine Fülle geschichtlichen Stoffs in der Art verarbeitet ist, dass aus der dialektischen Reflexion über die verschiedenen Meinungen der alten und neuen Lehrer des Verfassers eigene Ansicht hervorgeht, welche meistens sich als eine Mitte zwischen entgegengesetzten Einseitigkeiten, als mehr oder weniger gelungene Synthese der streitenden Thesen darstellt. Ueber seine dogmatische Methode spricht sich Dorner so aus: „Die christliche Glaubenslehre hat zwar nicht schlechthin produktiv, vielmehr reproduktiv, aber darum doch nicht bloss empirisch und reflektirend, sondern auch aufbauend (konstruktiv) und progressiv zu verfahren. Der christlich erleuchtete Geist, durch den Glauben und seine Erfahrung mit dem objektiven Christenthum geeint, von dem der Glaube sich gestiftet weiss und das von der heiligen Schrift und dem schriftmässigen Glauben der Kirche bezeugt ist, hat sein religiöses Wissen zu systematischer Begründung und Entfaltung zu bringen." Das ist so ziemlich derselbe Grundsatz, wie in Al. Schweizer's Glaubenslehre; wenn dennoch die Ergebnisse dieser Methode bei beiden ziemlich verschieden ausfallen, so beweist diess eben nur, dass diese — übrigens durchaus löbliche — Methode der individuellen Auffassung dessen, was objektives Christenthum sei, einen grossen Spielraum offen lässt und der Natur der Sache gemäss immer wird offen lassen müssen. Eigenthümlich ist die Eintheilung der Dorner'schen Glaubenslehre. Nach einer längeren Einleitung, welche als religiöse Phänomenologie durch die verschiedenen Standpunkte des Zweifels und der Selbstbesinnung hindurch auf den Standpunkt des christlichen Glaubens führt, folgt im ersten Theil die Besprechung der christlichen Fundamentallehren: von Gott, seinem Wesen und Verhältniss zur Welt, vom Menschen, seinem Wesen und Urstand, endlich von der Religion als der Einheit Gottes und des Menschen, wie sie auf göttlicher Offenbarung beruht, in den geschichtlichen Religionen sich verwirklicht und in der geschichtlichen

Erscheinung des Gottmenschen Christus sich vollendet. Sodann folgt im zweiten, speciellen Theil die Lehre von der Sünde, ihrem Wesen und Ursprung, ihrem Zusammenhang mit Teufel und Tod, und von dem christlichen Heil, wie es begründet ist in Christi Person, seinem irdischen und himmlischen Werk, und wie es verwirklicht ist in der Kirche oder dem Reich des heiligen Geistes, und vollendet sein wird in der jenseitigen Ewigkeit. Es ist für Dorner bezeichnend, dass er die Lehre vom Gottmenschen Christus noch unter den Fundamentallehren behandelt und vor den speciellen Lehren über den geschichtlichen Christus und sein Erlösungswerk voraussteIlt: Die Gottmenschheit ist ihm eine im Wesen Gottes und des Menschen begründete spekulative Idee von apriorischer Wahrheit, deren Verwirklichung in der Geschichte nothwendig eintreten musste, auch ohne die abnorme Entwicklung der Menschheit in der Sünde, durch welche also nicht die Erscheinung des Gottmenschen Christus, sondern nur die geschichtliche Erlösungsaufgabe desselben bedingt wurde. Störend ist dabei freilich die Zerreissung der Lehre vom Menschen, sofern zwischen seinen Urstand und seine Sünde die geschichtliche Religions- und Offenbarungsentwicklung bis zur Erscheinung des Gottmenschen zwischeneingeschoben wird.

Die Lehre von Gott ist bei Dorner besonders eingehend behandelt und enthält werthvolle Gedanken. Er verwirft sowohl die Behauptung der völligen Unerkennbarkeit als die der absoluten Erkennbarkeit Gottes; unsere Gotteserkenntniss ist immer eine bloss werdende und relative, aber darum doch nicht unwahr. Auch die wissenschaftliche Erforschung unseres Glaubens an Gott ist weder unmöglich noch überflüssig; was zunächst freilich eine unmittelbare religiöse Gewissheit ist, das kann und soll auch zur wissenschaftlich begründeten Ueberzeugung erhoben werden. Dieses geschieht in der Lehre von den sogenannten Beweisen für das Dasein Gottes, welche aber so zu vollziehen sind, dass darin zugleich die Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes mitaufgenommen wird. Bei jeder Stufe des Beweisgangs wird die Idee Gottes um neue Momente bereichert, von den metaphysischen Eigenschaften der Unendlichkeit, Allgegenwart und Ewigkeit bis zu der sittliche Zwecke setzenden Weisheit, wobei die so gewonnenen Categorieen des Gottesbegriffs zugleich als die bestimmenden Prinzipien der einzelnen Religionen aufgezeigt werden — eine Parallelisirung des dialektischen Ganges mit dem geschichtlichen Entwicklungsprozess, in welcher sich Hegel'sche Einflüsse deutlich erkennen lassen. Von Einzelheiten ist hervorzuheben Dorner's (mit der Weisse'schen ähnliche) Ansicht von der Ewigkeit Gottes,

welche nicht so zu denken sei, dass die Zeit für Gott gar nichts wäre, womit die Geschichte zum blossen Schein ohne Wahrheit würde, sondern die Unveränderlichkeit des Wesens Gottes schliesst ein verschiedenes Verhalten zu den Zeitunterschieden, eine Veränderung seines Wissens im Zeitverlauf nicht aus; die Sichselbstgleichheit Gottes darf nicht so abstrakt verstanden werden, dass sie zur Unlebendigkeit ausschlagen würde. Unter den geistigen Eigenschaften Gottes wird die Gerechtigkeit vorangestellt und definirt als die Selbstbehauptung der Ehre Gottes, welche als absolute Norm aller Werthgebung die Quelle des Rechts in der Welt ist; ihren Inhalt hat sie an dem Ethisch-Guten als dem absolut Werthvollen, welchem die Gerechtigkeit sein absolutes und einziges Recht sichert. Erst aus der ethischen Vollkommenheit wird auch die absolute Intelligenz oder Allwissenheit und Weisheit abgeleitet, um damit anzudeuten, dass, wie alles Andere, so auch die Intelligenz in letzter Beziehung nur dienendes vermittelndes Moment für das Sittlichgute sei. Die Frage, wie mit der Selbstbehauptung Gottes als absoluter Intelligenz und Persönlichkeit seine Selbstmittheilung und Immanenz in der Welt vereinigt werden könne? leitet über zur Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, in welcher die christliche Synthese dieses Gegensatzes von Transscendenz und Immanenz oder gerechter Selbstbehauptung und liebender Selbstmittheilung Gottes an die Welt vollzogen ist. Wie jede Religion ihr Wesen in ihrem Gottesbegriff ausspricht, so hat die christliche in der Trinitätslehre sich gesichert sowohl gegen den abstrakten Monotheismus des Judenthums als auch gegen den Polytheismus und Pantheismus des Heidenthums. In den beiden unitarischen Häresieen, dem Arianismus und Sabellianismus, wirkten die Einseitigkeiten des jüdischen Deismus und heidnischen Pantheismus nach, jener die wahre Gemeinschaft Gottes und des Menschen, dieser die heilige Erhabenheit Gottes über die sündige Welt leugnend. Die christliche Gnosis führte über beide Irrthümer hinaus durch den Begriff der heiligen Liebe Gottes, welcher sich in der Trinitätslehre entfaltet hat. Von diesem Gesichtspunkt aus konstruirt Dorner eine ethische Trinität: Das ethisch Nothwendige, das ethisch Freie und die beides vereinigende Liebe bilden die drei Seiten der einen absoluten Persönlichkeit; jede dieser drei „Seinsweisen“ hat an der Persönlichkeit Gottes Theil, ist aber nicht selbst auch eine besondere Persönlichkeit, da die absolute Persönlichkeit nur e i n e sein kann. Damit ist die kirchliche Trinitätslehre im Sinn eines spekulativen Theismus, welcher mit dem Weisse'schen die nächste Aehnlichkeit haben dürfte, umgedeutet.

Die ewige Liebe Gottes schafft eine von Gott unterschiedene freie Welt für die Liebesgemeinschaft mit ihr. Als ein Organismus von Mannigfaltigem ist sie zum Abbild des dreieinigen Lebens Gottes bestimmt. Die Schöpfung aus Nichts besagt, dass Stoff und Form der Welt gleichermassen nur in Gott begründet sei; dieses Begründetsein ist jedoch nicht als ein zeitlich anfangendes zu denken. Die Begriffe Schöpfung und Erhaltung dürfen weder in einander aufgelöst, noch von einander getrennt werden: Die Erhaltung ist die Continuirung des göttlichen Schöpfungswillens, aber so, dass die in der Kreatur gesetzte sekundäre Causalität zugleich zum Mittel ihrer Selbstreproduktion wird, die Kreatur also auf Grund der allgegenwärtigen Allmacht sich auch selbstbegründet. Indem Schöpfung und Erhaltung teleologisch bestimmt werden, führen sie zum Begriff der Vorsehung, welche theils das Vorhandene regiert, theils Neues schafft. Ihr Endzweck ist ein Reich sittlicher Geister, darin heilige Liebe herrscht; die Freiheit der Kreatur ist nicht durch den Weltplan determinirt, sondern als vorhergewusste in denselben mitaufgenommen. Der Mensch, einerseits Naturwesen, andererseits als unsterblicher Geist die Natur überragend, hat das Ebenbild Gottes theils als ursprüngliche Gabe, theils als Bestimmung, kann daher auch nicht blosses Produkt der Natur sein, sondern setzt einen neuen schöpferischen Akt Gottes zu seiner Entstehung voraus. Der ursprünglich gut geschaffene Mensch ist durch einen nicht weiter zu erklärenden freien Willensakt Ursache des Bösen geworden, welches zu einer zuständlichen Verdorbenheit der menschlichen Natur wurde und sich als solche durch den Geschlechtszusammenhang von den Ureltern auf alle Menschen vererbte. Diese ererbte Gattungssünde begründet zwar schon eine allgemeine Erlösungsbedürftigkeit, ist aber noch nicht persönliche Schuld und entscheidet nicht über den definitiven Werth oder das Endschicksal des Menschen, welches vielmehr nur an seine persönliche Entscheidung geknüpft ist. Die Wiederherstellung des durch die Sünde verdorbenen Ebenbildes Gottes in der menschlichen Gattung war aber nur möglich durch die Menschwerdung Gottes in dem Sohne.

Diese, als Vollendung der Selbstoffenbarung Gottes, war aber auch schon ansich, abgesehen von der Sünde, nothwendig, weil die Menschheit von Anfang dazu geschaffen war, in der Gottesgemeinschaft zur Vollendung zu kommen. Daher hat Dorner schon an die Lehre vom Wesen des Menschen als Geschöpf und Ebenbild Gottes die von der Einheit Gottes und des Menschen in der Religion angeknüpft. Gott als Liebe ist sichselbst mittheilend, der Mensch dafür geistig empfänglich: die Wirklichkeit jenes Mittheilens und dieses Empfangens als Einheit gesetzt, ist Religion. Dass die Religion nicht in einem der geistigen Vermögen, sondern in der Einheit des Menschen oder dem Gemüth ihre primitive Wirklichkeit habe, wird — bezeichnend für Dorner's Denkweise — nicht aus psychologischen Erwägungen, sondern dadurch begründet, dass Gott als Persönlichkeit eine untheilbare geistige Totalität ist. Der Selbstbezeugung Gottes, seiner erhabenen Macht und seines Willens, entspricht von des Menschen Seite primitiv Bewusstsein der absoluten Abhängigkeit von Gott und Hingabe an ihn, auf Grund welcher der Mensch von göttlichem Leben in Erkenntniss, Freiheit und Seligkeit erfüllt wird. Da Religion nicht ein blos subjektives Thun ist, sondern eine Bewegung Gottes zum Menschen voraussetzt, so ist schon auch der Begriff der Offenbarung darin mitenthalten. Sie ist eine schöpferische That Gottes auf das menschliche Gemüth, ihre Merkmale sind: Ursprünglichkeit oder Neuheit, Stetigkeit und Universalität, Positivität und Allmäligkeit. Die Begriffe des Uebernatürlichen und Natürlichen, Unmittelbaren und Mittelbaren dürfen hierbei nicht als ausschliessende Gegensätze gedacht werden, sondern im Sinn Schleiermachers als zwei Seiten an jeder Offenbarung. Ihrer Form nach ist die Offenbarung theils äussere Manifestation der in den Naturzusammenhang eingreifenden göttlichen Macht: Wunder, theils innere Einwirkung auf den menschlichen Geist: Inspiration. Die Möglichkeit der Wunder ist wegen der Freiheit Gottes gegenüber der Welt und wegen der Weite und Elasticität der Naturgesetze anzunehmen, ihre Nothwendigkeit liegt in ihrer Bedeutung als Beglaubigungsmittel der Offenbarung; sehr bezeichnend für Dorner's mehr gemüthlich-poetische als streng verständige Weltbetrachtung ist der Satz: „Jede unverdorbene Natur hat Freude an dem Wunder. Es gehört zur Prosa, das Wunder zu hassen, zur Poesie, es zu lieben, und zwar zur wahren Poesie, die nicht eitle Gebilde der Phantasie schafft, sondern die gerne das verwirklichte Ideal, die höhere vollkommenere und darum poetische Stufe der Geistesfreiheit, des Einklangs mit der Natur sich vergegenwärtigt" — ein Satz, der an die Stimmungen der Romantik, z. B. an den „magischen Idealismus" von Novalis erinnert. Die Inspiration ist das auf den ganzen Geist, die Steigerung seiner Kraft und Reinheit sich beziehende geistige Wunder, specieller die Begeisterung und Erleuchtung über die Wahrheit für den Zweck der Gründung dauernder religiöser Gemeinschaft. Die ursprüngliche Inspiration ist nicht auf Bücher, sondern auf Menschen zu beziehen und vom Ganzen der Offenbarungsgeschichte nicht loszureissen. Obgleich aber zwischen

den anderen Geistbegabten und den Inspirirten ein specifischer Unterschied nicht wird nachweisbar sein, kommt diesen doch eine Ungleichheit, ja Einzigkeit als Trägern der Offenbarung zu, in der Art, dass sie, ohne persönlich schlechthin irrthumsfrei zu sein, doch in ihrer Lehre und Verkündigung vor Irrthum bewahrt bleiben und nur unfehlbar Wahres, bis auf das Historische hinaus, für Gottes Wort ausgeben. Damit kehrt also Dorner nach einem Anlauf zu freierer rationeller Auffassung doch wieder zur altkirchlichen Lehre von der absoluten Inspiration und Infallibilität des Bibelworts zurück; für seine Stellung zur wissenschaftlichen Schriftforschung war diese Koncession an das kirchliche Schriftdogma verhängnissvoll.

Die Vollendung der Offenbarung und damit auch der Religion vollzieht sich zunächst in Einem, der als „absoluter Gottmensch" sowohl der Offenbarer schlechthin, als der vollkommen gottebenbildliche Mensch ist und die Vollendung der Welt vermittelt. Die Nothwendigkeit der Menschwerdung beruht nicht blos auf der Erlösungsbedürftigkeit der in Sünde gefallenen Menschheit, sondern ist schon durch die Bestimmung der Menschheit zur vollen Gottesgemeinschaft und zu einem einheitlichen Organismus unter einem centralen Haupte gefordert; denn zu einem solchen universalen Haupt, in welchem alle sonstigen Schranken menschlicher Besonderheit aufgehoben sind, eignet sich nur ein solcher Mensch, in welchem die Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit absolut und universal verwirklicht oder Gott als Logos Mensch geworden ist. Ja der Gottmensch als die absolut pneumatische Persönlichkeit von universal geistiger Kraft ist nicht blos das Haupt der Menschen, sondern auch der Engel, sein Reich umfasst alle Geisterkreise und vollendet ihr Einheitsbewusstsein. Endlich ist es der Anspruch des Christenthums, die absolute Religion zu sein, wodurch auch ein absoluter Gottmensch als bleibender Mittelpunkt dieser Religion gefordert wird. Dass nun die ansich nothwendige Menschwerdung in Jesus von Nazareth wirklich geworden ist, hat sich geschichtlich erwiesen durch seine heilige Persönlichkeit, sein Selbstzeugniss und Werk und durch die noch immer fortdauernde Umschaffung der von ihm ergriffenen Menschheit. Die Frage aber, w i e wir uns die Menschwerdung Gottes in Jesus vollzogen denken sollen, ist Aufgabe der theologischen Spekulation. Dorner hat auf Grund der geschichtlichen Entwicklung der Christologie seine eigene Theorie konstruirt, deren Grundgedanke sich so formuliren lässt: Subjekt der Menschwerdung ist „Gott als Logos" d. h. nicht eine von Gott dem Vater hypostatisch unterschiedene Logos-Person, sondern Gott selbst nach seinem Liebeswillen der Offenbarung und Selbstmittheilung an die Menschheit. Dass der Logos „Fleisch geworden", ist nicht so zu verstehen, dass er ein menschliches Fleisch als Gewand angenommen oder auch sich in einen Menschen verwandelt habe, wobei er nur das Drama eines Menschen spielen würde, ohne Mensch geworden zu sein; sondern so, dass Gott als Logos nicht blos Kräfte seiner selbst, sondern seine absolute Selbstmittheilung der menschlichen Person Jesu von Anfang ihres Seins in immer wachsendem Grade zu eigen gab, diese ihrerseits mit stets offener, nie gehemmter Empfänglichkeit die göttliche Lebensmittheilung aufnahm und sich so im Verlauf ihres persönlichen freien Lebens immer völliger von Gott durchdringen und erfüllen liess, bis zur absoluten unlöslichen Einheit ihres menschlichen Seins mit der göttlichen Seinsweise des Logos. Als Analogie dieses menschlichen Wissens und Wollens in Einheit mit dem göttlichen wird das Gewissen und das christliche Zeugniss des heiligen Geistes bezeichnet, also eben das sittlich-religiöse Selbstbewusstsein in seiner christlichen Idealität gedacht, woraus man folgern könnte, dass die Person Christi als erste und urbildliche Erscheinung des Ideals der Frömmigkeit und Sittlichkeit zu denken sei. Doch würde diese Folgerung, so nahe sie liegt, der Meinung Dorner's nicht ganz entsprechen, nach welcher Christus nicht blos ein Einzelner ist wie Andere, sondern von allen empirischen Individuen dadurch unterschieden, dass er den allgemeinen Gattungsbegriff der Menschheit nicht blos ohne die Sünde, sondern auch ohne die Einseitigkeit sonstiger Individuen darstellt; also kurz: er ist „das Central-Individuum", welches zum kreatürlichen Centrum nicht blos der Menschheit, sondern des ganzen Geisterreichs bestimmt ist, worauf auch seine ewige himmlische Herrscherwürde und persönliches Gerichthalten bei der Wiederkunft zur Vollendung des Reiches Gottes beruht. — Die Intention dieser Dorner'schen Christologie ist offenbar: er will die menschlich-sittliche Seite an der Person Christi besser als die Kirchenlehre zur Geltung bringen und doch zugleich von der transscendenten Metaphysik der letzteren möglichst viel festhalten; ob ihm dieses freilich befriedigend gelungen sei, ob namentlich der Begriff eines „Centralindividuums", in welchem das allgemeine Gattungswesen unmittelbar als Einzelwesen in Raum und Zeit existiren soll, vollziehbar sei? Das ist eine Frage, die ich hier nur andeuten will. Dasselbe gilt auch von Dorner's Behandlung der Lehre vom Werk Christi, in welcher er sich noch enger, als in der Lehre von der Person Christi, an die kirchliche Tradition anschliesst, nicht blos in der Form der Lehre vom dreifachen Amt, sondern insbesondere in dem materialen Mittelpunkt derselben: Versöhnung durch

stellvertretende Genugthuung. Indem Christus, so lehrt Dorner, sich in die Stelle der Menschheit versetzte, um in eigenem Leidensgefühl die gegen die Schuld der Menschheit gerichtete göttliche Ungnade zu tragen, hat er sich für uns der strafenden Gerechtigkeit Gottes geopfert und ist dadurch der vollkommene Bürge für die Welt geworden, um dessen willen Gott ihr nicht blos Straffreiheit sondern Seligkeit schenken kann. — Dass das dreifache Amt Christi in den entsprechenden Aemtern der Kirche seine analoge Fortsetzung finde, ist ein guter Gedanke Dorner's, von welchem aus auch nach rückwärts eine weitergehende Revision der Lehre vom Werk Christi nahegelegt erscheint.

Schliesslich sei noch erwähnt, dass Dorner in der Rechtfertigungslehre die strikt lutherische Theorie gegen Hengstenberg's rationalisirende Abschwächung vertheidigt hat. Indessen lässt sich auch auf seiner Seite ein gewisses Schwanken bemerken hinsichtlich der entscheidenden Frage, ob der Grund der Rechtfertigung in dem objektiven Verdienst Christi liege, zu welchem der Glaubige sich nur empfänglich verhält, oder im subjektiven Glauben selber, sofern er die gottgefällige Gesinnung und somit prinzipieller Anfang des neuen Lebens ist? Nach ersterer Seite drängt bei Dorner sein kirchliches Interesse an der Objektivität des historischen Versöhnungswerks; nach der letzteren dagegen sein persönliches Interesse an der ethischen Fassung des christlichen Glaubenslebens.

In letzterer Hinsicht mögen hier noch einige für Dorner charakteristische Worte aus seinem Briefwechsel mit Martensen erwähnt werden: „In der in Gott freien Persönlichkeit ist die Heimat des Theologen, das ist sein Gebiet, das die Wissenschaft so wenig vernichten oder schaffen kann als andere Fakta, z. B. das Schöne oder die Kunst; wohl aber soll sie es begreifen." „Alles kommt jetzt auf die ethische Idee an. Es ist die physische Weltbetrachtung, in verschiedenen Hauptformen sich mächtig erhebend und mit praktischen Tendenzen der Zeit eine Allianz eingehend, welche korrosiv am inneren Leben der Nation wirkt und über das ethische und religiöse Bewusstein Vieler wie eine narkotische Lähmung verbreitet. Dagegen kann nichts helfen, als dass der Unterschied zwischen Materie und Geist wieder leuchtend im Bewusstsein der Nation aufgeht, und das kann nur geschehen durch die tiefere Erfassung und reichere Explikation der ethischen Idee... Ich sehe immer mehr, wie Schleiermacher besonders gross ist und einzig unter den neueren Fürsten der Wissenschaft dasteht durch die innige Durchdringung des Ethischen und Dogmatischen. Nach dieser Seite ist er nur noch wenig erkannt; er wird aber eine Fundgrube sein für die Zeiten, die nun bevorstehen. So gewaltig hat die ethische Idee, das behaupte ich zuversichtlich, in keinem Manne der neueren Zeit eingeschlagen als in Schleiermacher." Was Dorner hier an Schleiermacher rühmt, bezeichnet auch die Grundrichtung seiner eigenen Theologie: er wollte das Dogmatische mit dem Ethischen durchdringen und aus der ethischen Idee der in Gott freien Persönlichkeit Theologie und Kirche erneuern. Darin steht er unmittelbar an Rothe's Seite. Die Trefflichkeit dieser Absicht und die Lauterkeit und Innigkeit seiner Hingabe an diese zeitgemässe Aufgabe wird Dorner ein ehrenvolles Andenken sichern, gleichviel wie man über das Gelingen seiner dogmatischen Vermittelungsversuche und über die Haltbarkeit seiner einzelnen Lehrsätze urtheilen möge. Wenn seine trinitarisch-christologischen Konstruktionen uns jetzt etwas fremdartig anmuthen, so ist zu erinnern, dass Dorner's theologische Bildung noch aus der Zeit stammt, wo der Idealismus mit seiner Methode der apriorischen Begriffsdeduktionen alleinherrschend und die kritisch-historische Schrift-Forschung noch in ihren Anfängen war, Anfängen, deren überstürzende Art wenig geeignet war, auf eine so pietätvolle Natur wie Dorner anziehend und überzeugend zu wirken.

Der dänische Theologe und langjährige Freund Dorner's Martensen vertrat zwar denselben Standpunkt einer spekulativen Vermittlungstheologie, wich aber in der Form der Behandlung von Dorner ab. Gewann dieser seine Ergebnisse durch dialektische Reflexion auf die mannigfachen Lehrweisen der alten und neueren Theologen, so tritt bei Martensen der historische Stoff ganz zurück hinter einer selbständigen Spekulation, welche zwar das kirchliche, speziell lutherische Dogma überall zur Voraussetzung hat, dasselbe aber mit den Ideen der Böhme'schen und Baader'schen Theosophie kunstreich zu verflechten sucht. Martensen bezeichnet als Aufgabe der Dogmatik die Synthese des christlichen Erlösungs- und Offenbarungsbewusstseins oder die Nachbildung der göttlichen Offenbarungsweisheit in der Anschauung der christlichen Wahrheitsidee, in welcher die subjektive und objektive, menschliche und göttliche Seite des Christenthums zusammenzufassen sei. Diese Idee habe die Dogmatik begreifend zu entfalten, indem sie nicht blos den Zusammenhang des Gegebenen, sondern auch die Möglichkeit und den Grund desselben darstelle und die Gegensätze in der Einheit der Idee begrifflich vermittele. Dieses Verfahren hat Martensen in geistreicher Weise geübt, wenn auch freilich nicht zu leugnen ist, dass seine Vermittlungen, weil ihnen

die verständige Kritik nicht vorausgeht, an begrifflicher Klarheit viel zu wünschen übrig lassen. Man hat vielfach den Eindruck eines spekulativen Brillantfeuerwerks, welches die kirchlichen Dogmen zwar eigenthümlich beleuchtet, ohne aber wirklich Licht in die schwierigen Fragen zu bringen. Mit den Gegensätzen von Natur und Geist, Sittlichem und Kosmischem, Persönlichem und Unpersönlichem wird ein dialektisches Spiel getrieben, welches den nüchternen Verstand mehr verwirrt als belehrt. Einige Hauptbeispiele werden zur Kennzeichnung dieser Methode dienen.

Auf der einen Seite wird nachdrücklich betont, dass das Christenthum ethische, geschichtliche Religion sei, in der Welt des Geistes, Wortes, Gewissens, der Freiheit und Persönlichkeit sich bewege. Das Wesen des Christenthums aber sei Christus selbst. Aber das Wesen Christi soll nun andererseits doch nicht blos ethisch (oder wie es in solchen Fällen heisst: moralisch) und geschichtlich verstanden werden, nicht blos als neuer Adam, sondern als das Centrum der Welt, der gesammten Geister- und Naturwelt. Der Fehler Schleiermacher's sei es gewesen, dass er die trinitarische Präexistenz und kosmische Stellung Christi übersehen habe. Freilich ist der Logos bei Martensen zunächst nur die Ideenwelt des göttlichen Bewusstseins, wie bei Philo; aber der Vorzug des Christenthums soll nun eben darin liegen, dass diese gedachte Idee zum denkenden Prinzip neben Gott, zum zweiten hypostatischen Ich des Sohnes werde; wie auch der Wille, der den nothwendigen Gedankeninhalt zur Freiheit der Liebe erhebe, als drittes Ich, als Hypostase des Geistes gedacht werden müsse. Die Trinität wird also in der Art konstruirt, dass Momente des göttlichen Lebens unterschieden werden, welche sich unter der Hand in selbständige Personen verwandeln. Dorner war hierin doch vorsichtiger.

Bei der Schöpfungslehre wird der gute Gedanke ausgesprochen, dass der heidnische Gesichtspunkt der Kosmogonie oder Selbstentwicklung der Welt mit dem jüdischen des freien Geschaffenseins derselben vermittelt werden müsse; die Welt sei ebensowohl Natur wie Kreatur, in ersterer Hinsicht ewig und nothwendig, in letzterer zeitlich anfangend und aus Freiheit geworden, daher auch in ihrem Verlauf dem freien Eingreifen göttlicher Wundermacht stets offen. Wie jedoch bei dieser Fassung der supranaturalen Seite die Vermittlung mit dem Naturbegriff oder der Selbstentwicklung der Welt zu denken sei, ist schwer zu verstehen.

Sehr bezeichnend ist Martensen's Lehre von Engeln und Teufeln. Dieselben sollen nicht blos und zuerst als Persönlichkeiten gedacht werden, sondern als Ideen, als Mächte des Natur- und Völkerlebens, welche zwischen vorgestellter Personifikation und wirklicher Persönlichkeit schweben, zum Theil aber doch auch eigentliche Personen, dienende Geister im Gottesreich werden. Insbesondere der Teufel sei eigentlich das universelle Prinzip des kosmischen Fürsichseins in seinem Widerstreben gegen Gott; als Prinzip habe er nicht eine in sichselbst ruhende und seiende Persönlichkeit, sondern nur eine werdende, „welche als solche zwischen Dasein und Nichtdasein, zwischen Persönlichkeit und Personifikation, zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, zwischen ‚ist' und ‚bedeutet' schwebt." Das Prinzip gewinnt seine Persönlichkeit erst in einzelnen Geschöpfen, aber nicht blos in menschlichen, sondern auch in übermenschlichen Geistern; unter diesen aber ist Einer, in welchem das böse Prinzip so hypostasirt ist, dass er dessen Centraloffenbarung und damit der persönliche Mittelpunkt und das Haupt im Reich des Bösen geworden ist: der persönliche Teufel und Antichrist der Bibel. Er kann als der jüngere Bruder des Gottessohnes Christus betrachtet werden, sein persönlicher Rivale durch die ganze Offenbarungsgeschichte herab. In der Schlange des Paradieses lag er noch, sozusagen, in den Windeln, dann erstarkte er mehr und mehr, bis er mit der Offenbarung des Logos in Christus gleichzeitig zum Inhaber der Herrschaft dieser Welt geworden ist. Von Christus zwar schon besiegt, übt er seine Macht und List doch immer noch bis zum letzten Entscheidungskampf mit dem wiederkehrenden Himmelskönig. — Die Personifikationen, in welchen die dichterische Phantasie die ringenden Mächte der Weltgeschichte veranschaulicht, werden vom gnostischen Theologen für objektive Realitäten genommen, so jedoch, dass er deren Ursprung in der schöpferischen Einbildungskraft nicht ganz vergessen kann; das „Schweben" dieser Gestalten zwischen Personifikation und Persönlichkeit ist der bezeichnendste Ausdruck für diese dogmatische Anschauungsweise, für ihr Schweben zwischen poetischen Bildern und eigentlicher sachlicher Meinung.

Von der Versuchung der Ureltern im Paradies wird gesagt, dass sie psychologisch aus den entgegengesetzten Grundtrieben der menschlichen Natur, zugleich aber metaphysisch aus den übermenschlichen Mächten: Gott und kosmischem Prinzip zu erklären sei. In der mosaischen Erzählung vom Sündenfall haben wir „eine Einheit von Geschichte und heiliger Symbolik, eine bildliche Darstellung einer wirklichen Thatsache" zu sehen, also nicht blos das Symbol eines allgemeinen, immer wiederkehrenden Geschehens, sondern eine geschichtliche Thatsache der Urzeit, aber doch wieder nicht diese selbst, wie sie wirklich war, sondern nur ein Bild, Symbol derselben. Damit ist die

freie Allegorisirung aller einzelnen Züge der Erzählung gerechtfertigt und doch ihr Charakter als überlieferte Geschichte im Gegensatz zur mythologischen Auffassung der Kritik gewahrt. Wie freilich beides zusammenzudenken sei, wird uns nicht klar gemacht.

In der Christologie wird allem mythischen und mystischen Rationalismus und Idealismus gegenüber die Realität der Menschwerdung Gottes und der Verbindung der beiden Naturen im Gottmenschen streng gefordert. Aber um die Einheit und Entwicklungsfähigkeit der Person Christi zu sichern, korrigirt Martensen die Kirchenlehre in der Weise, dass er theils (mit Thomasius und Liebner) eine Selbstentäusserung des Logos annimmt, wodurch die göttlichen Eigenschaften auf das Mass des Menschlichen herabgesetzt wurden, theils (mit Dorner) ein allmäliges Wachsthum des dem Menschenkind eingesenkten göttlichen Lebenskeimes von der unbewussten Möglichkeit zur bewussten Wirklichkeit eines gottmenschlichen Ich behauptet. Dadurch wird allerdings die Klippe der kirchlichen Zweinaturenlehre, das Doppelleben in Christus, vermieden, aber dafür ein „Doppelleben“ in den Logos gesetzt, sofern derselbe „als der reine Gottheitslogos in alles erfüllender Gegenwart das Reich der Natur durchwirkt“ und zugleich als der in Christus fleischgewordene Logos in menschlich beschränkter Daseinsform existirt und aus der Unbewusstheit des potentiellen Ich erst allmälig zur bewussten Ichheit sich erhebt. Wie dieses menschlich werdende und jenes ewig seiende Leben in der Einheit derselben Logospersönlichkeit zusammengehalten werden, ist nicht klar; erreicht soll aber durch diesen künstlichen Gedanken das werden, dass wir in Christus nicht blos einen idealen Menschen, sondern den „Mittelpunkt des Universums“, den kosmischen Mittler der Vollendung des ganzen Natur- und Geisterreichs erkennen sollen, was dem Verfasser im Interesse der Sakramentslehre und Eschatologie wichtig ist. Weiter wird gelehrt, dass die Geburt Christi ebenso eine wahrhaft menschliche als zugleich ein wahres übermenschliches Wunder gewesen; dass sein Menschenleben zwar nicht ohne ein volksthümliches Gepräge gedacht werden könne, dass er aber doch mit der natürlichen Einseitigkeit, welche jeder Nationalität anklebe, nicht behaftet gewesen sei; dass bei ihm, sofern er menschlich versuchbar war, die Möglichkeit des Sündigens vorauszusetzen sei, so aber, dass dieselbe wegen seines göttlichen Lebensgrundes doch nie zur Wirklichkeit werden konnte, also faktisch zugleich eine Unmöglichkeit des Sündigens war. — Das Versöhnungswerk des hohepriesterlichen Amtes Christi soll nicht blos auf eine Versöhnung des Menschen mit Gott, sondern auf eine Versöhnung Gottes selbst bezogen werden. Der Begriff der

Versöhnung sei zu bestimmen als die Lösung eines Gegensatzes zwischen seiner Liebe und Gerechtigkeit. „Obgleich diese Eigenschaften wesentlich eins sind, besteht doch wegen der Sünde eine Spannung zwischen diesen beiden Bestimmungen im göttlichen Wesen. Denn ungeachtet Gott ewig die Welt liebt, ist sein wirkliches Verhältniss zu der Welt doch kein Liebesverhältniss, sondern nur ein Verhältniss der Heiligkeit und Gerechtigkeit, ein Verhältniss des Gegensatzes, da die Einheit gehemmt und zurückgedrängt ist.“ Dieser Widerspruch kann nach Martensen nur gelöst werden, indem die Schuld der Menschheit bezahlt wird durch die stellvertretende Genugthuung des Sohnes Gottes. Die Nothwendigkeit einer solchen objektiven stellvertretenden Sühne wird freilich wieder problematisch durch die spätere Ausführung, nach welcher das subjektive Versöhnungsbewusstsein doch auch die Folge der Wiedergeburt und des Glaubens ist, welchen Martensen als den keimartigen Anfang des neuen Menschen fasst. Hiernach erscheint die wirkliche Versöhnung als psychologischer Bewusstseinsvorgang infolge ethischer Gesinnungswandelung des Menschen; warum dann doch noch eine einmalige Versöhnung durch Christi Genugthuung nöthig sei, wird nicht klar.

Dasselbe Schwanken zwischen ethischer und nichtethischer Betrachtungsweise kehrt endlich besonders auffallend wieder in Martensen's Lehre von den Sakramenten. Die Taufe ist zunächst zwar das Pfand der göttlichen Gnade für den künftigen Glauben, aber sie ist noch mehr als dieses: sie ist auch in Wahrheit der Anfang des christlichen Lebens, indem sie „zwar nicht die persönliche, aber die substantielle wesentliche Wiedergeburt in sich schliesst“. Sie ist ein objektives Mysterium, in welchem die schaffende Gnade ein neues Seinsverhältniss zwischen Gott und dem Menschen setzt, indem sie dessen unbewusstes Wesen „nicht blos psychologisch sondern organisch, nicht blos bildlich sondern wesentlich Christo einverleibt“. Da dieses beim Kinde natürlich nicht ethisch vermittelt sein kann, so bleibt hier nur eine physische Einwirkung übrig, wie denn auch geradezu von „heiligem Naturmysterium“ geredet wird. Wie dieses gedacht werden soll, ohne in's Magische zu verfallen, wird nicht klar. Ebenso erkennt Martensen im Abendmahl „die unauflösliche Verbindung eines heiligen Geistesmysteriums und eines hl. Naturmysteriums“, indem nicht blos die Geistigkeit, sondern auch die Leiblichkeit Christi als Nahrung nicht blos für die Seele, sondern für den ganzen neuen Menschen, also auch für den schon im Verborgenen keimenden künftigen Menschen der Auferstehung, zum Genuss dargeboten und von Allen, auch den Unglaubigen wirklich empfangen werde. Auf den alten Einwand der Re-

formirten, ob wir uns denn auch den Leib Christi allgegenwärtig denken können, wird die nicht sehr aufklärende Antwort gegeben, dass wir uns unter dem Himmel, wo der erhöhte Christus sei, zwar nicht einen sinnlichen Ort, ein Wo nach den Vorstellungen der jetzigen sinnlichen Wahrnehmung, dennoch aber „ein bestimmteres Wo" denken sollen, wo nämlich das kosmische Leben vollkommen von Gott erfüllt sei.

Man sieht, die Methode von Martensen's Spekulation bleibt sich immer gleich: sie blendet durch geistreiche Antithesen und kühne Synthesen, aber über die Frage, wie wir das Widersprechende denn nun wirklich verständig zusammendenken sollen, lässt sie uns doch meistens ganz im Unklaren; dogmatisches Denken und phantasievolles Schauen verbinden sich zu einem romantischen Helldunkel, bei welchem nur der kritische Verstand leer ausgeht.

Von viel grösserem Werth als seine Dogmatik ist Martensen's zweibändige Ethik, in welcher die reiche Welt- und Lebenskenntniss des vielseitig gebildeten Theologen in schöner Darstellungsform sich entfaltet. Die Richtung dieses Buches lässt sich am besten bezeichnen durch Martensen's eigene Worte in einem Brief an Dorner: „Die Einseitigkeiten, die wir zu bekämpfen haben, sind theils einseitiges Kirchenthum, theils einseitiger Individualismus. Beide verleugnen die grosse Aufgabe der neueren Zeit: die lebendige Vereinigung des Christenthums und der Humanität. Denn eine nomistische Kirchlichkeit, die alle Geistesfreiheit und namentlich die wissenschaftliche Freiheit unterdrückt, und ein Individualismus, der das Christenthum isoliren und von den verschiedenen menschlichen Lebensgebieten absondern will, sind gleich unchristlich und inhuman. Es wird fortwährend die Aufgabe bleiben, in Lehre und Leben jene Einheit und Vereinigung des Christlichen und des echt und frei Menschlichen darzustellen."

An Martensen reihen wir als seinen nächsten Geistesverwandten Johann Peter Lange an, einen Theologen von reicher Phantasie und vielseitiger Bildung, welcher das kirchliche Dogma durch eine theosophische Spekulation zu vertheidigen und zu verjüngen suchte. Seine Dogmatik (1849—51) enthält manche fruchtbare und anregende Gedanken, welche aber unter einer solchen Masse kühner Bilder und sonderbarer Einfälle versteckt sind und die Klarheit verständlicher Darstellung in solchem Masse vermissen lassen, dass sie keine nachhaltige Wirkung hervorzubringen vermochten. Er stellt den guten Grundsatz auf, dass die Theologie von der Erkenntniss des Wesens des Menschen auszugehen habe. Aber sein Verfahren hierbei

ist mehr ein geistreiches Spielen mit Analogieen als ein logisches Schliessen aus gesicherten Thatsachen. Im pneumatischen Menschen oder Wiedergeborenen findet er ein dreifaltiges Bewusstsein und damit ein Abbild der Trinität, deren drei Personen als dreifaltige Bewusstseinsgestalten oder Bewusstseinscentren gedacht werden sollen; jede Bewusstseinsgestalt sei das ganze Bewusstsein des göttlichen Wesens, aber auch jede von der anderen grundverschieden, in idealer Beziehung eine andere Person, in realer eine andere Persönlichkeitsgestalt. Da die Religion die aus dem Begriff Gottes und des Menschen sich ergebende reale Wechselwirkung beider zum Zweck ihrer Einigung ist, so ist die Gottmenschheit eine ewige Wahrheit, welche durch die ganze Geschichte der Menschheit hindurchwirkte und gleichsam sich fortschreitend verwirklichte, bis sie in dem individuellen Gottmenschen Jesus ihre absolute Wirklichkeit gefunden hat. Darum muss das geschichtliche Leben dieser Person durchaus im Lichte der absoluten Idee betrachtet werden, um richtig in seiner religiösen Bedeutung begriffen zu werden. Die Möglichkeit der Menschwerdung ist aus dem Wesen des Menschen zu erklären: „Der Mensch in dem Gottmenschen ist nicht ein einzelner Mensch für sich, sondern der Mensch, welcher die Menschheit in sich aufhebt, wie die Menschheit in sich aufgehoben hat die Natur. Und so trifft er ebenso mit der göttlichen Selbstbedingung zusammen, wie sich der Sohn Gottes mit der menschlichen Bedingtheit berührt. Der Mensch in dem Gottmenschen umfasst das ewige Werden der ganzen Welt, wie sie von Gott ausgeht nach der Potenz seines Wesens. So ist er also von Haus aus der reale Uebergang des Werdens durch das vollendete Werden in's absolute Sein, und ebendarum das geeignete Organ des Sohnes Gottes nach seinem idealen Eingehen in das absolute Werden. Er ist die bedingte Unbedingtheit, die sich mit der unbedingten Bedingtheit zusammenschliesst, der göttliche Mensch, der den menschlichen Gott in sich aufnimmt". Dass diese Erklärung die Sache sehr klar mache, wird Niemand sagen können. Eigenthümlich ist in Lange's Christologie die Bezugnahme auf den psychologischen Gegensatz des Tages- und Nachtbewusstseins und auf den damit zusammenhängenden Begriff der „Genialität". Das Genie ist nach seiner treffenden Definition eine konstante Form, in welcher das Tagesbewusstsein Inspirationen empfängt von Seiten des nächtlichen Bewusstseins, welches sonst in der Regel für das ethische Tagesbewusstsein eine verdeckte Welt ist und nur in einzelnen Einflüssen Kunde von seinem Dasein gibt. Aber die Anwendung dieser Analogie aus der allgemeinen Seelenlehre auf die Person Jesu bewegt sich durchaus

in poetischer Rhetorik; ein klarer Gedanke ist schwerlich zu finden in Sätzen wie folgendem: „So ruhte also das ethische Bewusstsein der menschlichen Entwicklung Christi über der Unendlichkeit seines nächtlichen Bewusstseins, wie die Lotosblume über dem See; und dieses letztere Bewusstsein war nicht etwa die ewige Bewusstseinsgestalt des Logos an und für sich, sondern es war die nächtliche Seite des allgemeinen menschlichen Bewusstseins, in welches der Logos mit seiner Menschwerdung übergegangen war. Es war der unendliche plastische Bildungsgedanke des Menschensohnes in seiner persönlichen Bestimmtheit, das ist die menschliche Form, in welche der ewige Sohn eingehen konnte, ohne irgendwie Verdunkelung seiner ewigen Bewusstheit zu erleiden.“ Trotz aller Analogieen aus der allgemeinen Erfahrung, trotz aller idealen und realen Vorbereitung und Vermittlung bleibt doch auch bei Lange die individuelle Person des Gottmenschen Jesus „das absolute Wunder“ und sein Erdenleben eine Reihe von Wundern. Sieben Hauptwunder konstruirt Lange aus der siebenfachen Wundernatur des Gottmenschen. Bei der Besprechung derselben hebt er zwar die ideale, geistig-symbolische Bedeutung der Erzählung hervor, betont aber ebenso entschieden die eigentliche Geschichtlichkeit, weil, wie er meint, sonst das Ideale in falscher Abstraktion ohne das Reale gedacht würde. Dasselbe Verfahren übt er auch bei den alttestamentlichen Sagen. Das Paradies z. B. ist zwar die ideale Natur überhaupt, zugleich aber doch auch ein bestimmter Ort; der Erkenntnissbaum des Paradieses ist ebensosehr ein wirklicher Baum der Geschichte, wie eine ideale Symbolik des versuchlichen Reizes der Naturgenüsse; der Cherub mit dem Flammenschwert war ebensowohl ein wirklicher Engel mit ätherischem Himmelsleib, wie ein Symbol der verlorenen Unschuld; überhaupt setzt das Christenthum nicht bloss die subjektive, sondern auch die objektive Wahrheit der Erscheinungen von Engeln und Dämonen voraus. Uebrigens ist der Teufel auch bei Lange wie bei Martensen ein doppelsinniger Begriff: einerseits Symbol des absoluten Bösen als Prinzip, andererseits persönlicher böser Geist, gefallener Engel, aber als solcher nicht absolut böse, sondern nur höchst böse und immer böser werdend. Natürlich wird auch das apokalyptisch-eschatologische Weltdrama von diesem Theologen ganz realistisch verstanden.

Zu ähnlichen kühnen Spekulationen gelangte auch der Halle'sche Dogmatiker J u l i u s M ü l l e r in seinem Buch: „D i e c h r i s t l i c h e L e h r e v o n d e r S ü n d e“ (1. Aufl. 1839, 6. Aufl. 1877). So sehr des Verfassers Gelehrsamkeit, scharfsinnige Reflexion und sittlicher Ernst allgemeine Anerkennung fand, so wenig konnte doch irgend Jemand mit seinen letzten spekulativen Resultaten sich befreunden, die ihre Parallelen nur in den gnostischen Theorieen des Alterthums finden. Müller glaubte die Allgemeinheit der Sünde und ihre Einwurzelung in der menschlichen Natur einerseits und ihren persönlichen Schuldcharakter andererseits nur durch die Annahme vermitteln zu können, dass Jeder, der in diesem irdischen Zeitleben mit der Sünde behaftet erscheint, in seinem ausserzeitlichen Urstande seinen Willen abgewandt habe von dem göttlichen Licht zur Finsterniss der in sich versunkenen Selbstheit. Man brauche, meint er, das augustinisch-kirchliche Theologumenon von der unmittelbaren Theilnahme der Nachkommen Adams am Sündenfall („in quo omnes peccaverunt“) nur ernstlich beim Worte zu nehmen, um daraus die Anerkennung eines dem individuellen Zeitleben vorangehenden gemeinsamen und doch für Alle persönlich freien Urfalles abzuleiten. Nicht in einer Verkehrung des richtigen Verhältnisses von Sinnlichkeit und Vernunft, wie Kant lehrte, könne der Ursprung des Bösen gefunden werden, sondern nur in einer rein geistigen That des freien Willens, in einer Selbstverkehrung desselben, einem Sichlosreissen der rein geistigen Selbstheit, welche die unzeitliche Wurzel der kreatürlichen Persönlichkeit sei, von Gott und ihrer selbstischen Erhebung zum herrschenden Prinzip, also in einer persönlichen freien zeitlosen That der Gottverleugnung und Selbstvergötterung. Daher bestehe das allgemeine Wesen des natürlichen Verderbens in der allem menschlichen Leben eingeborenen selbstsüchtigen Grundrichtung, zu welcher sich das Ich unabhängig von aller Zeit und vor aller Zeit selbst bestimmt habe. Den Einwand, dass wir von einem solchen persönlichen vorzeitigen Sündenfall kein Bewusstsein haben, sucht Müller durch die Bemerkung zu entkräften, dass in unserem zeitlich bedingten Bewusstsein die zeitlose Selbstentscheidung sich nicht als That, sondern nur als Zustand des Böseseins reflektiren könne, dass wir aber, indem wir dieses uns als Schuld zurechnen, ganz so verfahren, als hätten wir ein Wissen von jenem zeitlosen Sündenfall. Die Frage, ob allen persönlichen Kreaturen in ihrem zeitlosen Urstande eine solche Selbstverkehrung zuzuschreiben sei, ist nach Müller zu verneinen, denn wenn die Allgemeinheit des Bösen auch in das Gebiet der intelligiblen Urentscheidung übertragen würde, so würde seine Nothwendigkeit, die ja eben durch diese Hypothese überwunden werden sollte, erst recht hervorbrechen. Es sei daher anzunehmen, dass ein Theil der Geisterwelt sich durch seine Urentscheidung im Einklang mit Gott behauptet und zur freien Heiligkeit erhoben habe, ein anderer Theil sich ganz und entschieden von Gott abgewandt

habe — jenes der Ursprung der Engel, dieses der der Teufel, während die menschlichen Geister in der Mitte zwischen beiden stehen blieben und dadurch die Möglichkeit der Rettung bewahrten. Aus den gleichen Prämissen hatte Origenes den naheliegenden Schluss gezogen, dass die Einkleidung dieser Geister in die materiellen Leiber die Folge ihres vorzeitlichen Falles gewesen sei, und er hatte eben hierauf die biblische Sage vom Sündenfall und der Vertreibung der Ureltern aus dem Paradies gedeutet. Hierin will ihm jedoch Müller nicht folgen; eine Leiblichkeit, meint er, wäre auch den ungefallenen Geistern zum Behufe ihrer Entwicklung aus dem intelligiblen Grunde unentbehrlich; wohl aber sei der jetzige Zustand unserer irdischen Leiblichkeit die Folge der adamitischen Sünde. Müller kombinirt also in einer sehr gekünstelten Weise seine Theorie vom vorzeitlichen Fall jedes Menschen mit der kirchlichen vom Urstand und Fall der irdischen Ureltern der Gattung. Obgleich auch diese von Anfang ihres Zeitlebens jenen Urfall in der Region ihrer unzeitlichen und blos geistigen Existenz und die daraus entspringende Urschuld zu ihrer Voraussetzung hatten, sei diese doch für ihr empirisches Leben von Anfang noch erst ruhender, latenter Grund geblieben; sie haben sich in einem Zustand faktischer Sündlosigkeit und ungestörter Harmonie des psychisch-physischen Lebens befunden; ihr Wille, obwohl die Entzweiung schon heimlich in sich tragend, sei doch in seiner bewussten Richtung dem Gesetze Gottes folgsam gewesen und unter der, wie immer vermittelten Leitung der erziehenden Liebe Gottes gestanden, so dass die Sünde für sie nicht unvermeidlich gewesen wäre; schon der erste Adam hätte, wenn er die Versuchung bestanden, das werden können, was der zweite wirklich geworden, der Anfänger einer den Willen von seiner ursprünglichen Entzweiung befreienden Entwicklung. Die Versuchung aber, welche hierzu nöthig war, konnte, wie Müller weiterhin ausführt, trotz der schon vorhandenen geheimen Entzweiung und Gebrochenheit des menschlichen Willens doch nicht aus diesem selbst kommen, sondern nur von einem anderen Wesen, in welchem selbst das Böse schon vorhanden war und welches die wahre Natur ihres sündlosen Urstandes, den geheimen Zwiespalt zwischen ihrer thatsächlichen Beschaffenheit und der Gebrochenheit ihres Willens durchschaute; dieses Wesen war der Satan, welcher durch die biblische Schlange symbolisirt wird. So folgte also auf die erste unerklärliche Selbstentscheidung der persönlichen Geister im intelligiblen Urstand eine zweite, ebenfalls nur mittelst satanischer Einwirkung, also mittelst eines Wunders erklärliche Selbstentscheidung zur Sünde im empirischen Urstand des Paradieses. Die Folge dessen war dann eine solche Verderbung des psychisch-physischen Organismus der Ureltern, dass von da an Sünde und Tod sich als Gattungseigenschaft auf ihre Nachkommen mittelst der Zeugung vererbte. Sonach hat nach Müller die Sündhaftigkeit der Menschen zwei Ursprünge: den intelligiblen Fall jedes Individuums und die Infektion der Gattung durch Adam: einer so wunderbar wie der andere!

Eine so gekünstelte, Wunder auf Wunder, Unbegreiflichkeiten auf Unbegreiflichkeiten geflissentlich häufende Erklärung der Sünde ist wohl nirgends sonst gegeben worden. Dass sie nirgends Beifall fand, wurde schon oben bemerkt. Besonders treffend wurde ihre Schwäche von Rothe und Dorner beurtheilt. Nach Rothe besteht der Fehler Müller's darin, dass er die Sünde mit dem höchsten Grade, welchen sie in ihrer Selbstvollendung erreichen kann, mit Gottverleugnung und Selbstvergötterung von Anfang schon beginnen lässt, dass ihm also der Begriff einer sittlichen Entwicklung der Persönlichkeit, eines Werdens der Freiheit und des Bösen aus vorsittlichem Naturstand heraus, gänzlich fehlt, dass er ebendaher auch die mit dem Prozess und der Relativität persönlicher Freiheit zusammenhängende Relativität des Schuldbewusstseins verkennt und dem Menschen ein Bewusstsein angeborener Schuld zuschreibt, welches einer nüchternen Beobachtung der Wirklichkeit nicht entspricht. Ebenso richtig urtheilte Dorner (in Reuter's Repertorium 1845, 1), dass der Grundfehler Müller's darin bestehe, dass er vom atomistisch gefassten persönlichen Bewusstsein ausgehe und das Gattungsbewusstsein beeinträchtige. „Das sich nur auf sichselbst stellende, von der Gattung, ihrer Sünde und Schuld sich isolirende persönliche Bewusstsein erscheint vom christlichen Standpunkt aus nothwendig als ein untergeordnetes Stadium, ja als Sünde, da die höchste christliche Form des Schuldbewusstseins in aller Treue und Liebe sich mit dem Geschlecht und seiner Gemeinschuld identificirt.“ In der That wird man sagen müssen, dass die Grundvoraussetzung, auf welcher die gnostische Theorie Müller's ruht, eben derselbe moralische Individualismus ist, welchen wir oben (S. 15) als den Grundfehler der Kant'schen Moral- und Religionsphilosophie erkannt haben, nur mit dem Unterschied, dass derselbe bei Kant konsequent nach Seiten des Bösen wie des Guten durchgeführt ist und so eine in sich zusammenstimmende, wenn auch einseitige und unhaltbare Theorie von Sünde und Erlösung ergab, während bei Müller die Konsequenz der falschen Prämissen nur halb gezogen und durch äusserliche Verquickung mit der kirchlichen Theorie eine durch und durch ver-

künstelte, aus den heterogensten Elementen mühsam zusammengestoppelte, echt scholastische Lehre ausgeklügelt ist.

Uebrigens mag noch hinzugefügt werden, dass auch Müller's Schrift „Ueber die evangelische Union" (1854) in demselben Geist einer scholastisch äusserlichen und künstlichen Reflexion geschrieben ist. Statt die Union im grossen und freien Geist, als Ueberwindung der dogmatischen Konfessionsgegensätze in einem höheren Standpunkt christlicher Wahrheitserkenntniss, zu verstehen und zu empfehlen, sucht Müller unter ängstlicher Konservirung des alten Dogmas aus den dissentirenden Bekenntnissformeln ein neues Bekenntniss zusammenzusetzen, welches nur die charakteristischen Unterschiede der alten unterdrückt, ohne ihre Motive in einer höheren Einheit aufzuheben. „Anstatt den neuen Wein in neue Schläuche zu fassen, den neuen Gedanken neue Formen zu geben, flickten diese Unionstheologen mit unsäglicher und doch so vergeblicher Mühe an allen den Löchern, die in die alten gerissen!" (Schwarz.)

Die Dogmatik von Daniel Schenkel (1859) nimmt ihren Ausgangspunkt im menschlichen Selbstbewusstsein, sofern dasselbe die dreifachen Grundthatsachen des menschlichen Heilsbedürfnisses, der göttlichen Heilsmittheilung und der gemeindlichen Heilsvollendung, und zwar als unmittelbar in der Erfahrung gegebene, in sich schliesse. An Schleiermacher wird getadelt, dass er über der menschlichen Seite, den Thatsachen des frommen Selbstbewusstseins, die objektive Seite der Heilswahrheit, die Thatsachen der persönlichen Heilsmittheilung Gottes zurückgestellt habe; wie freilich die nur geschichtlich zu wissenden „Heilsthatsachen" zugleich „unmittelbar" im frommen Selbstbewusstsein gegeben sein können, hat Schenkel nicht klar gemacht, und die Folgen dieser Nichtunterscheidung zwischen unmittelbaren religiösen Bewusstseinsthatsachen und nur mittelbar erschlossenen oder geschichtlich zu wissenden Voraussetzungen derselben zieht sich durch seine ganze Dogmatik hindurch. Die Wahrheit der Heilsthatsachen soll auf dreifachem Wege nachgewiesen werden: indem gezeigt wird, dass sie einem menschlichen Heilsbedürfniss entsprechen, dass sie eine neue göttliche Selbstmittheilung an die Menschen enthalten, und dass sie eine fortschreitende heilsgeschichtliche Entwicklung der christlichen Gemeinschaft begründen.

Vor allem bedarf die Dogmatik nach Schenkel's nicht unberechtigter Forderung einer gründlichen Revision des Religionsbegriffs, in welchem die Wurzeln aller ihrer Sätze liegen. So verdienstlich es bei Schleiermacher gewesen sei, dass er die Religion vom Wissen und Thun schied, so sei doch auch sein Religionsbegriff ungenügend, weil er durch Identificirung der Religion mit dem Gefühl die religiöse und ästhetische Funktion verwechselt und den ethischen Charakter derselben übersehen habe. Schenkel glaubt nun seinerseits, am Gewissen ein specifisch religiöses Organ entdeckt zu haben, welches von Vernunft, Wille und Gefühl ganz verschieden sei; denn während in diesen das Selbstbewusstsein nur auf die Welt bezogen sei, so wissen wir im Gewissen unser Selbst ursprünglich und unmittelbar nur auf Gott bezogen. Die ursprüngliche religiöse Funktion des Gewissens sei das Bewusstsein, dass Gott persönlich in uns gegenwärtig sei, dass aber das ursprüngliche normale Verhältniss zu Gott gestört sei durch das trübende Weltbewusstsein, und dass wir daher das Bedürfniss nach Herstellung des normalen Verhältnisses zu Gott durch Gott haben. Dass damit religiöse Ueberzeugungen von sehr komplicirtem Ursprung für ursprünglichen Gewissensinhalt ausgegeben und an die Stelle einer psychologischen Analyse der Erfahrungsthatsachen von vorneherein dogmatische Voraussetzungen gesetzt werden, ist einleuchtend; abgesehen jedoch von der gänzlich mangelhaften Deduktion ist die Absicht Schenkel's als durchaus berechtigt und werthvoll anzuerkennen, dass nämlich im Wesen des religiösen Geistes selbst „die Synthese des religiösen und ethischen Faktors" aufgezeigt und damit von vorneherein die unlösbare Verknüpfung der religiösen und der sittlichen Wahrheiten gesichert werden solle.

Bei der Lehre von der Offenbarung beklagt es Schenkel als einen Mangel der älteren Dogmatik, dass sie zwischen dem Offenbarungsakt und der Offenbarungskunde nicht unterschieden habe; denn während jener eine unmittelbare Wirkung Gottes auf das menschliche Gewissen sei, werde dieser absolute göttliche Mittheilungsakt durch seine Aneignung in der menschlichen Thätigkeit zu einer menschlich und zeitgeschichtlich bedingten Offenbarungskunde, die ebendarum nie absolut vollkommen sein könne, ebensowenig in der vergangenen Geschichte vollkommen abgeschlossen sei, da ja in der heilsgeschichtlichen Entwicklung die Selbstoffenbarung Gottes immer fortdauere. Ueber das „Wunder" spricht sich Schenkel sehr schwankend aus: einestheils sagt er mit Schleiermacher, dass die religiöse Betrachtung alle Erscheinungen auf die göttliche Ursächlichkeit beziehe, während die verständige Betrachtung sie zugleich aus dem Naturzusammenhang begreife — womit also das eigentliche Wunder aufgehoben wäre; anderntheils soll doch das besondere Wunder eine schöpferische Einwirkung Gottes auf den endlichen Naturzusammenhang sein, durch

welchen Neues auf geheimnissvolle Art in den Weltzusammenhang eingefügt werde, was dann aber doch den Naturgesetzen sich unterordne, da ja z. B. die wunderbar vermehrten Brote den Hunger der Leute ebenso stillten, wie gewöhnliche Brote. Den Kern der Frage hat sich offenbar Schenkel nicht klar gemacht; was er gegen Schleiermacher vorbringt, ist nichtssagend. Von der Inspiration sagt Schenkel, dass sie zwar ein unmittelbar von Gott ausgehender, aber in seinem Fortgang menschlich vermittelter Akt sei, wesshalb man auch die Unvollkommenheit der einzelnen Inspirationsakte während des Zustandekommens des Ganzen der Offenbarungskunde einräumen müsse. Gleichwohl soll es nicht genügen, zu sagen, dass die Schrift das Wort Gottes enthalte, sondern man müsse auch sagen, dass sie das Wort Gottes sei, allerdings nicht alle einzelnen Worte der Schrift, sondern dieselbe als Ganzes genommen. Dieser Fassung der Schriftautorität entspricht Schenkel's Art des Schriftbeweises: er deutet die biblischen Stellen so, dass sie mit den Aussagen seines „Gewissens" übereinstimmen, und wo das nicht gehen will, behilft er sich mit der Annahme der Akkommodation des biblischen Lehrers an Volksvorstellungen, z. B. in der Lehre vom Teufel; eine unbefangene geschichtliche Beurtheilung der Bibel kennt Schenkel nicht.

Demgemäss wird denn auch das Ganze der biblischen Geschichte von der zeitlichen Weltschöpfung an als historische Wahrheit gewissenshalber von Schenkel behauptet. Beim Sündenfall wird zwar das Wort von Nitzsch dahin variirt, dass es „eine wahre, aber nicht eine äussere Geschichte" sei; dennoch soll dieselbe auch als äussere Thatsache einmal sich zugetragen haben. Insbesondere bei den Wundererzählungen der evangelischen Geschichte von der übernatürlichen Geburt bis zur Himmelfahrt wird der Glaube an ihre geschichtliche Wahrheit als eine Forderung des „Gewissens" geltend gemacht, indirekt also die historische Kritik der Gewissenlosigkeit beschuldigt [1]. Den biblischen Lehraussagen gegenüber gestattet sich zwar Schenkel thatsächlich manche Abweichungen, dabei ist er aber doch stets bemüht, durch künstliche Deutungen den Schein voller Uebereinstimmung herzustellen (z. B. bei der johanneischen Christologie, der paulinischen Lehre von Sünde und Versöhnung). Dagegen stellt er sich zum kirchlichen Dogma offen und ausdrücklich vielfach in Gegensatz, und er rügt es an Anderen, z. B. an Hofmann, dass derselbe seine Heterodoxie

[1]) Zu bemerken ist dabei jedoch, dass Schenkel selbst später von diesem antikritischen Dogmatismus faktisch zurückgetreten ist, ohne freilich seine neue Position prinzipiell zu begründen, wesshalb seine biblische Theologie auch später nie über eine prinziplose Unsicherheit und Willkür hinausgekommen ist.

zu verhüllen suche, wobei er freilich vergisst, dass er selbst hinsichtlich der Schrift sich genau in gleicher Lage befindet.

Schenkel erkennt es als den Grundfehler der kirchlichen Christologie, dass dieselbe es nie zu einer wahren Menschheit Christi gebracht habe, und er findet den Grund dieses Mangels darin, dass sie als das personbildende Prinzip den persönlichen Logos, diese zweite Person der Trinität, voraussetzte. Er beginnt daher seine Korrektur bei der Trinitätslehre. Nicht eine Dreipersönlichkeit Gottes sei uns durch Gewissen und Schrift verbürgt, wohl aber eine dreifache Bezogenheit Gottes zur Welt und darum auch ein dreifaches Bewusstsein Gottes in Beziehung auf die Welt. „Gott als Vater ruht in dem ewigen Schöpfergrund, als Sohn geht er aus seinem absoluten Grunde in das Leben der Welt ein, ohne selbst endlich zu werden, und spiegelt das ewige Bild der Welt in sich zurück, als h. Geist bildet er das Leben der Endlichkeit in seinen absoluten Grund zurück in der Art, dass es aufhört, lediglich für das Endliche zu sein, und für Gott, d. h. für göttliche und ewige Zwecke, wird." Der Logos ist also nicht Person, sondern die in Gottes Selbstbewusstsein ewig gedachte Idee der Welt, welche in der Idee des vollkommenen Menschen gipfelt. Nur in diesem idealen, nicht in real-persönlichem Sinn kann von einer Präexistenz Christi die Rede sein und können auch die biblischen Aussagen hierüber verstanden werden. „Insofern hat Christus allerdings ewig in Gott präexistirt, als der Vater ihn von Ewigkeit her auserwählt hatte, die Idee des Menschen innerhalb der geschichtlichen Entwicklung des Menschengeschlechts darzustellen. Der Logos als die ewige selbstbewusste göttliche Idee der Menschheit ist wirklich Fleisch geworden, d. h. ist als menschliche Persönlichkeit in geschichtliches Dasein eingetreten." Der Menschheit vollendetes Urbild und der Gottheit vollkommenes Ebenbild ist in Christus zur geschichtlichen Selbstverwirklichung gelangt. Seiner persönlichen Wesensbestimmtheit nach unterscheidet sich daher Christus nicht von den anderen Menschen, was der Fall wäre, wenn er die Logospersönlichkeit mit absoluten Eigenschaften in sich getragen hätte. Gleichwohl besteht zwischen ihm und den Anderen der individuelle Unterschied, dass er der geistige Mittelpunkt ist, in welchem die Menschheit ewig Eins ist; in ihm denkt und schaut Gott die Menschheit von Ewigkeit her als Totalität, als logische und ethische Einheit. Darum ist mit dem Begriff der wahren Menschheit Christi auch zugleich der seiner wahren Gottheit gegeben. Denn wie es die Prärogative jedes Menschen ist, zeitgeschichtlich im Gewissen auf Gott bezogen zu sein, so ist es die Prärogative Christi vor allen

anderen Menschen, sich ewig auf Gott unmittelbar bezogen und als den zu wissen, in welchem die Idee der Menschheit ganz so sich verwirklicht hat, wie sie vor aller Zeit in Gott gewusst und gewollt war. Insofern kann gesagt werden, dass Gott selbst, nichts geringeres, in Christo Mensch geworden sei, weil er die persönliche Selbstoffenbarung des ewigen Gottes, nämlich seines auf die Welt und Menschheit gerichteten ewigen Willens ist. Als die Selbstoffenbarung Gottes innerhalb eines menschheitlichen Lebens ist er der Stellvertreter der Gottheit gegenüber der Menschheit, als die Personerscheinung eines wahren und vollkommenen Menschen ist er der Stellvertreter der Menschheit gegenüber der Gottheit, mit beidem zusammen der ewige Mittler und Bürge, durch welchen die Menschheit mit Gott verbunden und ihres Heils vergewissert ist.

Die versöhnende Thätigkeit Christi bestand darin, dass er die durch die Sünde gestörte Gemeinschaft der Menschen mit Gott wiederherstellte und die Wirkungen der Sünde, Schuld und Strafe, aufhob. Dieser Erfolg war nur dadurch möglich, dass er in seiner Person das Wesen der Menschheit zur vollendeten sittlichen Anschauung gebracht und insbesondere in seinem Leiden und Sterben die Sünde in ihrer Ohnmacht ebensosehr gerichtet, als seine opferwillige, gottinnige Liebe in ihrer Herrlichkeit geoffenbart hat. Indem Gott diese sittlich vollendete Opferthat nicht blos als einen individuellen Vorgang, sondern als eine der gesammten in Christo vertretenen Menschheit gemeinsame That anschaut, beurtheilt er die Menschheit überhaupt so, als ob die durch Christum in ihr begonnene normale Entwicklung bereits vollendet wäre, was um so begründeter ist, als diese Versöhnung von Gott selbst ewig gewollt und zeitlich herbeigeführt worden ist. Schenkel verwirft also die kirchliche Lehre von einer der göttlichen Strafgerechtigkeit dargebrachten stellvertretenden Genugthuung und findet das Versöhnende vielmehr darin, dass Christus durch sein bis in den Tod bewährtes heiliges Leben die Sünde der Menschheit gut gemacht, d. h. thatsächlich überwunden, in der Wurzel vernichtet, und damit Gott die Bürgschaft eines gottgefälligen menschheitlichen Lebensanfanges gegeben habe. Mit dieser Ueberwindung der Herrschaft der Sünde war der Grund der Spannung zwischen Gott und der Menschheit aufgehoben und war es Gott also ermöglicht, die Menschheit so zu beurtheilen, als ob die neue, prinzipiell begonnene Lebensentwicklung schon verwirklicht wäre. Stellvertretend war die Leistung Christi nur in dem Sinn, dass in seinem Leiden und Thun das urbildlich anticipirt ist, was dann auch uns in Gemeinschaft mit ihm zu leiden und zu thun obliegt. Ist aber

einmal so „mit Hilfe des Gewissens" das Werk der Versöhnung als eine wahrhaft ethische That begriffen, so kann auch die Erlösung, d. h. die individuelle Aneignung der Wirkungen der Versöhnung von Seiten des einzelnen Subjekts, sich nur noch ethisch begreifen lassen. Dieselbe kann nicht mehr darin bestehen, dass fremdes Verdienst dem Menschen zugerechnet werde, wobei der Glaube nur das passive Annehmen dieses rechtfertigenden Urtheils Gottes wäre. Sondern das von Christus im Prinzip der Menschheit erworbene neue Leben muss in Jedem verwirklicht werden, und das geschieht durch den Glauben, sofern derselbe die centrale Gewissensthätigkeit des Menschen in Bezug auf Gott ist. Der Glaube ist die subjektive Bedingung der Rechtfertigung insofern, als der Mensch vermöge einer neuen Gewissensstellung an dem versöhnenden Personleben Christi Antheil genommen und das in Christo wirksam gewordene neue göttliche Lebensprinzip in sich aufgenommen hat. Dieses neue Anfangsleben rechnet Gott dem Glaubigen zu, als ob es schon die Lebensvollendung wäre; er beurtheilt dasselbe um der Vollkommenheit des darin wirksamen Prinzips, des Geistes Christi, willen proleptisch so, als ob es schon vollkommen wäre.

Es leuchtet ein, wie nahe diese ethische Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre dem Grundgedanken der Kant'schen Religionsphilosophie steht; der Unterschied ist aber, dass, was bei Kant als eine individuelle, auf die subjektive praktische Vernunft begründete Gesinnungsänderung gedacht war, die in Jesus nur ihr ideales Vorbild und im idealen Gottesreich ihr Endziel haben soll, hier geschichtlich begründet wird in dem schöpferischen Lebenswerk Jesu und in dem von ihm ausgegangenen neuen Leben der christlichen Gemeinde. In der Lehre vom christlichen Heil das innergeistige sittlich-religiöse Erleben des Einzelnen mit dem geschichtlichen Gegebensein des Heilslebens in der von Christus ausgegangenen Gemeinschaft zu vermitteln (also den ethischen Idealismus Kant's zwar festzuhalten, aber seinen rationalistischen Individualismus zu überwinden), das haben wir als die gemeinsame Tendenz der Theologie seit Schleiermacher erkannt, nicht bloss bei der Vermittlungstheologie im engeren Sinn, sondern auch bei spekulativen Theologen wie Biedermann und Weisse und bei lutherischen wie Hofmann und Frank. Und da nun das Heil, sofern es nicht subjektiv zu bewirken, sondern in objektiver und subjektiver Erfahrung gegeben ist, sich nur als Wirkung einer, aller Erfahrung vorauszusetzenden, übermenschlichen Ursache oder der göttlichen Offenbarung denken lässt, so hatten jene Theologen mit dem Kant'schen Subjektivismus zugleich seine spröde moralische Autonomie und Autarkie und seine deistische Scheidung von Mensch und Gott

beseitigt, hatten aus der religiösen Erfahrung die Erkenntniss des sich in ihr offenbarenden Gottes zu gewinnen gesucht und somit das Recht des metaphysischen Erkennens in der Theologie behauptet. Dass nun freilich bei diesem Wiederaufbau dogmatischer Systeme manches Veraltete und Unbrauchbare und manche zu kühne spekulative Hypothese unter dem Vorgeben, als seien es wesentliche Bestandtheile oder Erfordernisse der christlichen Erfahrung, mitaufgenommen worden ist, das lässt sich nicht leugnen. Dieses machte sich dann aber um so störender fühlbar in einer Zeit wie der unseren, in welcher der Rückschlag gegen den allzu kühnen Flug des Idealismus im ersten Drittel dieses Jahrhunderts zur entschiedenen Abneigung gegen alles Hinausgehen über die Erfahrung, gegen alle Metaphysik und Spekulation und zur alleinigen Geltung des Empirischen, Praktischen, gesellschaftlich Zweckmässigen geführt hat. Empirismus und Socialismus sind die herrschenden Tendenzen unserer Zeit, die in der Losung: „Rückkehr auf Kant!“ doch nur einen halbwahren Ausdruck gefunden haben; denn es ist nur der antimetaphysische Agnosticismus Kant's, der in erneuter und gesteigerter Form geltend gemacht wird, während man sich zu seinem ethischen Idealismus sowohl als auch zu seinem Individualismus in den schärfsten Gegensatz stellt.

In dieser Zeitstimmung liegt die Wurzel der Theologie Albrecht Ritschl's und zugleich der Grund des Ansehens, welches sie rasch gefunden hat. Ihre eigenthümliche Bedeutung besteht darin, dass sie der theologische Ausdruck und Spiegel des allgemeinen Zeitbewusstseins ist, nach seinen starken und berechtigten, wie freilich auch seinen schwachen und gefährlichen Seiten. Ihre nächsten wissenschaftlichen Beziehungen hat sie zu Kant und Lotze, zu Schleiermacher und Hofmann. Die Beziehung zu Kant hat aber zwei Seiten: während Ritschl durch seinen kirchlichen Socialismus den äussersten Gegensatz zu Kant's rationalistischem Individualismus vertritt, stellt er sich andererseits zugleich auf seinen Boden in der skeptischen Ablehnung aller Metaphysik, in der Emancipation der Moral von der Religion und Begründung des religiösen Glaubens auf moralische Postulate, endlich in der dualistischen Scheidung zwischen Natur und Geist. Mit Schleiermacher theilt er das methodische Prinzip, dass die Theologie von der Philosophie unabhängig und unbehelligt bleiben und sich auf die zusammenhängende Darstellung des in der Erfahrung der christlichen Gemeinde gegebenen religiösen Bewusstseins beschränken solle. Wie jedoch bei Schleiermacher die scharfe Trennung von Theologie und Philosophie mehr in thesi gefordert, als in praxi durchgeführt war, so ist auch die Ritschl'sche Theologie keineswegs so unabhängig von aller Philosophie, wie sie sich anzustellen pflegt. Zwar mit der Beseitigung der Metaphysik hat Ritschl allerdings gründlicher Ernst gemacht als Schleiermacher, aber diess doch nur mittelst einer an Kant und Lotze sich anlehnenden Erkenntnisstheorie, welche wieder zusammenhängt mit dem ebenfalls Kant'schen Dualismus von Natur und Geist, welcher die ganze Ritschl'sche Theologie beherrscht.

Ritschl hat diess selbst zugestanden in seiner Schrift: „Theologie und Metaphysik“, wo er den Vorwurf, dass er alle Metaphysik aus der Theologie ausscheide, für unbegründet erklärt, da er als wissenschaftlicher Theologe eine Erkenntnisstheorie befolge, welche in der Bestimmung der Erkenntnissobjekte sich nach einem Begriff vom Ding richten, also metaphysisch sein werde. Diese seine Erkenntnisstheorie setzt Ritschl mit grosser Emphase der „vulgären Ansicht“ der in der bisherigen Theologie herrschenden platonischen, die Dinge ansich hinter den Erscheinungen fixirenden Erkenntnisstheorie entgegen; aber auch die Kant'sche Scheidung beider will er nicht ganz billigen, sondern mit Lotze sagen, dass wir in den Erscheinungen die Dinge erkennen. Folgt man der näheren Ausführung dieses Satzes [1]), so zeigt sich, dass Ritschl nicht hinauskommt über eine dilettantische Confusion zwischen einem subjektiven Idealismus, der die Dinge in Bewusstseinserscheinungen auflöst, und einem naiven Realismus, der unmittelbar in den Bewusstseinserscheinungen die realen Dinge zu haben meint. Diese in den Kreisen des populären Positivismus sehr häufige Confusion ist zwar ohne wissenschaftlichen Werth, bietet aber unserem Theologen die willkommene Handhabe für seine schwankende Behandlung der religiösen Objekte (Gott, heiliger Geist, Seele), welche einerseits in subjektive Bewusstseinserscheinungen aufgelöst, andererseits doch als objektive Realität vorausgesetzt werden, ohne dass nach dem warum und was dieser Voraussetzung gefragt werden dürfte.

Ritschl stellt den Grundsatz auf, dass alle christlichen Glaubenssätze nur aus der heiligen Schrift als alleiniger Quelle aller christlichen Erkenntniss abgeleitet werden sollen, und zwar näher aus dem neutestamentlichen Zeugniss von der Offenbarung in Christus, welches aber im Zusammenhang mit dem alten Testament zu deuten sei. Er protestirt lebhaft gegen die Einmischung irgendeiner „natürlichen Theologie“ in die christliche, auf der positiven biblischen Offenbarung

[1]) Ich muss hierfür auf meinen Aufsatz über die Ritschl'sche Erkenntnisstheorie in den Jahrb. f. prot. Theol. XV, 1 verweisen.

beruhende. Auch Schleiermacher hatte diess insofern gethan, als er die rationalistische Meinung, als gebe es eine allen Menschen von Haus aus gemeinsame Religion oder bestimmte Gotteserkenntniss, als unhistorische Abstraktion verworfen hatte. Und darin hatte ihm die gesammte moderne Theologie, ganz besonders die spekulative, vollkommen zugestimmt, aber nicht, weil sie eine allgemeine Gottesoffenbarung leugnen wollte, sondern weil sie diese im transscendenten Grund des menschlichen Wesens angelegt und durch seine gesammte geschichtliche Entwicklung hindurch sich verwirklichen sah. Hiervon aber will Ritschl nichts wissen; in seiner Antipathie gegen Alles, was nach Spekulation und Metaphysik aussieht, wird er positiver als die Bibel selbst, welche ja von einer natürlichen Gotteserkenntnis der Heiden, deren Vernunft aus den Werken der Schöpfung und aus der Geschichte der Völker Gottes Macht und Walten wahrnehme, und von einem den Heiden in's Herz geschriebenen und vom Gewissen bezeugten Gottesgesetz spricht (Röm. 1, 19 f. 2, 14. Act. 17, 26 ff.). Ritschl dagegen erkennt keine Gottesoffenbarung an als die geschichtlich in der Bibel, genauer eigentlich nur in der Person Jesu gegebene. Insbesondere vom Gewissen erklärt er ausdrücklich, dass es mit göttlicher Offenbarung nichts gemein habe, überhaupt nichts Angestammtes, sondern etwas im Gemeinschaftsleben Erworbenes sei; „man bringt das Gewissen als die Regel hervor, wie man alle Regeln des Handelns aus der Freiheit erzeugt, nicht aber aus einer Schieblade des Gedächtnisses herausnimmt." Die herkömmliche Annahme von einer Gottesoffenbarung im Gewissen halte die Probe der Erfahrung und Beobachtung nicht aus; ihr Irrthum bestehe in einer Ueberschätzung der Natur gegen den Geist, welche in allen Fällen die Nachwirkung heidnischer Ueberlieferung verrathe. Den weiteren Kommentar dieser Sätze Ritschl's hat sein Schüler Herrmann in dem Buch: „Die Religion in ihrem Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" gegeben. Nach ihm ist das Sittengesetz das Mittel der Selbstbehauptung der Persönlichkeit als Endzweck und wird als solches vom handelnden Willen selbst hervorgebracht; sein allgemeinster Inhalt ist die Persönlichkeit selbst, ihre Selbstverwirklichung in einem von den Verhältnissen unabhängigen Innenleben. Diese autonome Persönlichkeit ist selbst das Letzte und Höchste, über welches wir nicht hinausgehen können und dürfen; sie in Gott begründen zu wollen, hiesse ihre sittliche Freiheit und Würde aufheben und wäre also unsittlich [1]). Wir erkennen hier in

[1]) Vgl. meinen Aufsatz über die Theologie der Ritschl'schen Schule in den Jahrb. f. prot. Theol. XVIII, 3. H.

sehr instruktiver Weise den der Ritschl'schen Theologie zu Grunde liegenden philosophischen Standpunkt; es ist der abstrakte subjektive Idealismus Kant's und der Stoiker; ein Idealismus, der die freie Persönlichkeit zunächst ganz isolirt auf sich selbst stellt, losgelöst ebensowohl von Natur und Gesellschaft als von Gott; die faktisch doch bestehende Verflechtung mit jenen wird daher als drückende Abhängigkeit, als hemmender Widerspruch mit der persönlichen Freiheit und ihrem Selbstseinwollen empfunden, und so wird dann zur Aufhebung dieses Widerspruchs, zur Behauptung des Selbst in seiner bedrängten Freiheit und Weltbeherrschung Gott postulirt. Der Gottesglaube ist für die ansich autonome Freiheit das Mittel, um ihren idealen Anspruch auf Selbstverwirklichung und Weltbeherrschung trotz der empirischen Weltabhängigkeit zu behaupten. Diess ist derselbe Gedanke, welchen Kant in der Kritik der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft ausgeführt hatte. Dass derselbe mit dem christlichen Glauben sich nahe berührt, ist nicht zu bestreiten, ebensowenig aber lässt sich die Differenz beider verkennen. Dort ist die menschliche Persönlichkeit und ihre Freiheit das Erste und Letzte, Gott aber das Mittel, um ihren Endzweck der Selbstbehauptung und Weltbeherrschung zu verwirklichen; hier ist Gott der Erste und Letzte und der Mensch das Mittel und Werkzeug, um Gottes Zwecke in der Welt zu verwirklichen; dort ist die menschliche Freiheit ansich unbedingt, autonom, und nur weil sie empirisch durch die äussere Weltabhängigkeit gehemmt ist, tritt als Gegengewicht und Hilfsmittel gegen diese äussere Abhängigkeit die ebenso äusserliche, postulirte Abhängigkeit von Gott hinzu; hier ist die Freiheit des Menschen von vorneherein in Gott gegründet und an Gott gebunden, die religiöse Abhängigkeit tritt daher nicht äusserlich zur sittlichen Freiheit ergänzend und helfend hinzu, sondern diese kann sich ihrem Wesen nach nur in jener und mittelst jener in der Welt vollziehen, das autonome Selbstseinwollen aber ist sowenig das positive Prinzip, das durch die Religion unterstützt werden könnte, dass es vielmehr der Selbstwiderspruch ist, der durch die Religion bekämpft und überwunden werden muss, damit es zum wirklichen Freisein komme, welches der Mensch nur in der Verleugnung seines Selbstseinwollens und Hingebung an Gottes Willen findet. — Dass diese tiefgehende prinzipielle Differenz in der Ausführung des dogmatischen Systems durch die dialektische Kunst Ritschl's in weitgehendem Masse zurückgedrängt und ausgeglichen worden ist, mag zugestanden werden, aber doch lässt sich ihre Nachwirkung an verschiedenen und gerade an den eigenthümlichen Punkten seiner Lehrweise schwerlich verkennen.

Ritschl hat die ganze Dogmatik nur in einem für den Gymnasialunterricht berechneten Grundriss („Unterricht in der christlichen Religion") behandelt. Sein Hauptwerk: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" (1870—74. 3. Aufl. 1888) gibt im ersten Band die geschichtliche Entwicklung, im zweiten die biblische Grundlegung und im dritten die systematische Ausführung des Dogmas nebst seinen Voraussetzungen und Folgerungen. Wir haben es hier nur mit der systematischen Ausführung zu thun. Die exegetische Begründung ist — trotz des Grundsatzes der biblischen Ableitung aller Lehrsätze — anerkanntermassen der schwächste Theil der Ritschl'schen Theologie, denn seine Exegese steht durchweg im Dienst seiner Dogmatik, sie unterscheidet sich von der alten rationalistischen Exegese nur durch die raffinirtere Kunst der Dialektik, mit welcher den biblischen Schriftstellern die eigene Meinung des Dogmatikers aufgezwungen wird [1].

Die Religion hatte Ritschl früher als Weltanschauung und Selbstbeurtheilung aus der Abhängigkeit von Gott definirt und ihr Verhältniss zur wissenschaftlichen oder philosophischen Welterkenntniss so bestimmt, dass diese es mit den besonderen Gesetzen der Natur und des Geistes zu thun habe, die Gesammtweltanschauung aber das Vorrecht der Religion sei. Später hingegen (3. Aufl.) hat er den Unterschied zwischen religiösem und wissenschaftlichem Erkennen nicht sowohl im Gegenstand, als vielmehr in der verschiedenartigen Stellung des Subjekts zu demselben gefunden. Das wissenschaftliche Erkennen, sei es des Einzelnen oder des Ganzen, sei zwar auch von Werthurtheilen begleitet und geleitet, aber das religiöse bewege sich ausschliesslich in selbständigen Werthurtheilen d. h. in Vorstellungen über unsere Stellung zur Welt, welche nur hinsichtlich ihres Werthes für Erregung von Lust- und Unlustgefühlen je nach der geförderten oder gehemmten Herrschaft über die Welt in Betracht kommen. Aus dem Widerspruch, in welchem der Mensch als Theil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit sich vorfindet, entspringt die Religion als Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die menschliche Macht ergänzt, sein Selbstgefühl gegenüber den weltlichen Hemmungen behauptet, seine Bestimmung zum Gewinn von Gütern oder von höchstem Gut gewährleistet wird. Nur als Werthurtheil oder als eine für den Gewinn von Gütern werthvolle Vorstellung darf der Gottesgedanke auch in der christlichen Theologie behandelt werden. Daher wird jetzt auch der Kant'schen Ableitung

[1]) Vgl. meinen Aufsatz über die biblische Grundlage der Ritschl'schen Theologie in den Jahrb. f. prot. Theol. XVI, 1. H.

der Gottesidee aus der Harmonisirung von Natur und Sittenwelt nicht mehr (wie in der 1. Aufl.) ein theoretischer Erkenntnisswerth, auf welchen sich der Anspruch der Theologie auf wissenschaftliche Wahrheit gründen liesse, zugeschrieben, sondern der christliche Gottesgedanke wird als Gegenstand des praktischen Glaubens bezeichnet, der in der Theologie nicht theoretisch begründet, sondern nur in Werthurtheilen vorgestellt werden dürfe.

Diesem Grundsatz entspricht die Forderung, dass Gott nur gedacht werden solle als Liebe. Alle metaphysischen Aussagen über die Absolutheit Gottes, sein Durchsich-, Insich- und Fürsichsein seien als „heidnische Methaphysik" zu verwerfen, welche zusammenhänge mit der falschen Erkenntnisstheorie, die ein Ansich- und Fürsichsein der Dinge ihrem Sein für uns voraussetze. Auf den Einwurf, dass die Liebe ein Prädikat sei, welches ein Subjekt, ein persönliches Wesen voraussetze, und als Liebe Gottes ein absolutes Subjekt, von welchem daher auch metaphysische Prädikate auszusagen seien, erwidert Ritschl, dass die Bestimmung der Persönlichkeit nur die Form sei für die Liebe Gottes. Wenn er aber diese dahin definirt, dass Gott den Weltzweck in seinen Selbstzweck aufnehme, so scheint ein Selbstzweck doch die Beziehung des Willens auf sichselbst, also ein Wesen vorauszusetzen, welches in der Liebe oder dem Sein für uns nicht aufgeht, sondern sich auch als fürsichseiender Wille behauptet. Eben auf diese Selbstbehauptung Gottes und seines unbedingten Selbstzwecks bei seiner liebenden Selbstmittheilung hatten Andere (wie Dorner) die Eigenschaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes bezogen, welche in der h. Schrift überall von seiner Liebe unabtrennbar erscheinen. Aber diese Seite der Gotteslehre tritt bei Ritschl ganz zurück. Er sagt: „Neben dem Begriff der Liebe kommt kein anderer von gleichem Werth in Betracht. Namentlich gilt diess vom Begriff der Heiligkeit, der in seinem alttestamentlichen Sinn im Christenthum nicht giltig und in seinem neutestamentlichen Gebrauch undeutlich ist." Die Gerechtigkeit Gottes aber ist nach Ritschl (wie nach Hofmann) sein normales und zum Heil seiner Gemeinde folgerechtes Verfahren, welches mit der Gnade sachlich identisch sei. Die Bedeutung dieser Bestimmung für die Lehre von Sünde und Versöhnung wird sich später zeigen.

Das Korrelat der Liebe Gottes ist das Reich Gottes, sofern es die Verbindung der Menschen zum gemeinsamen Handeln aus Liebe ist, worin der göttliche Weltzweck sich verwirklicht und sein Wesen als Liebe offenbar wird. Früher hatte Ritschl das christliche Gottesreich als die höchste abschliessende Stufe der sittlichen Gemeinschaft

der Menschen gedacht, nur dem Grade der Ausdehnung nach vollkommener, nicht der Art nach wesentlich verschieden von den vorchristlichen Gemeinschaften, und er hatte auch in diesen überall eine Offenbarung der Liebe Gottes angenommen, welche das Menschengeschlecht unter seiner Bestimmung zum Reich Gottes liebe. Diese weite (an Weisse's Idee des Himmelreichs erinnernde) Fassung der auf das Gottesreich abzielenden Offenbarung Gottes hat aber Ritschl später eingeengt auf die geschichtliche Gemeindegründung Jesu. „Gott ist die Liebe, indem er durch seinen Sohn der von diesem gestifteten Gemeinde sich offenbart, um sie zum Reich Gottes heranzubilden." Und sofern nun alle menschliche Liebe Wirkung der göttlichen ist, wird folgerecht auch gesagt: „Alle Liebe von Menschen entspringt nach christlicher Vorstellung aus der Offenbarung Gottes in Christus." Es ist klar, dass aus diesen Sätzen eine Beurtheilung der vor- und ausserchristlichen Menschheit folgt, die an schroffem Pessimismus dem Augustin mindestens gleichkommt; nicht klar aber ist, wie wir diese zu reimen haben mit Ritschl's Verwerfung der augustinischen Lehre von der Erbsünde; und nicht klar ist, wie unter jener Voraussetzung der Zusammenhang der christlichen mit der alttestamentlichen Religion gewahrt werden kann. Da nun aber dieser Zusammenhang eine unbestreitbare geschichtliche Thatsache ist, so wird sich die Alternative so stellen: entweder erkennen wir göttliche Offenbarung auch in der alttestamentlichen Religion an und dann ist Christus nicht der einzige Offenbarer Gottes, sondern ein Glied und Höhepunkt in der fortlaufenden geschichtlichen Offenbarung; oder wir erkennen im vorchristlichen Gottesbewusstsein keine Offenbarung, dann werden wir eine solche auch nicht in Christus finden können, dessen Gottesbewusstsein sich an Propheten und Psalmen gebildet hat. Letztere Konsequenz scheint Ritschl's Schüler W. Bender ziehen zu wollen. Jedenfalls leuchtet ein, dass Ritschl's forcirte positivistische Begrenzung der Offenbarung auf die Person Christi eine unhaltbare Position ist.

Die Bedeutung Christi besteht nun nach Ritschl darin, dass er in seiner ganzen Persönlichkeit Gott als die Liebe geoffenbart und durch seine Gründung der Reichsgemeinde Gottes Selbst- und Weltzweck verwirklicht hat. Das war Christi geschichtliche Berufsleistung und von dieser aus, nicht von metaphysischen Spekulationen sollen wir Christi Person verstehen. In dieser unzweifelhaft richtigen Forderung stimmt Ritschl mit der ganzen von Schleiermacher ausgegangenen Theologie überein. Auch die nähere Ausführung bietet kaum etwas neues mit Ausnahme der auf diesem Standpunkt paradoxen Forderung, dass wir Christo das Prädikat nicht blos der Gött-

lichkeit, Gottesgemeinschaft, Gottessohnschaft, sondern geradezu der „Gottheit" beilegen sollen. Es soll damit nicht ein Seinsurtheil über das Wesen oder den metaphysischen Ursprung seiner Person ausgedrückt sein, sondern nur das Werthurtheil über seine religiöse Bedeutung für uns, welche die zwei Seiten in sich schliesst: dass er der vollendete Offenbarer Gottes und das offenbare Urbild der geistigen Weltbeherrschung der Menschen sei. Diese beiden Seiten finden wir auch in der Christologie der oben beschriebenen Theologen öfters in ganz ähnlich lautender Formulirung, ohne dass diese darum das Prädikat der „Gottheit" Christi für nöthig oder passend hielten; in der That dürfte dieser Sprachgebrauch bei Ritschl mehr durch Gründe äusserer Akkommodation als durch sachliche Angemessenheit motivirt sein, da ja der menschliche Träger einer, wie sehr auch vollkommenen, Offenbarung Gottes darum noch nicht Gott ist und vollends für das Urbild der Menschen der geschichtliche Terminus: „Der Menschensohn" gewiss der richtigere ist. Was die neutestamentlichen Stellen über Präexistenz und Menschwerdung Christi betrifft, so werden sie von Ritschl ebenfalls im Einklang mit vielen modernen Theologen auf die ideale Vorausbestimmung Christi zum Haupt der Reichsgemeinde als des Endzwecks der Welt und auf die Vollendung der göttlichen Offenbarung in Jesu Person gedeutet; womit zwar nicht der unmittelbare Wortsinn, aber doch das religiöse Motiv der betreffenden neutestamentlichen Aussagen ohne Zweifel richtig wiedergegeben ist.

Das Werk Christi soll nach Ritschl nicht nach dem kirchlichen Schema der drei Aemter, sondern unter dem einheitlichen Gesichtspunkt seiner Berufsthätigkeit verstanden werden. Diese bestand in der Gründung des Reiches Gottes oder der universellen sittlichen Gemeinschaft der Menschen; indem er diesen ewigen Selbstzweck Gottes zu seinem eigenen Selbstzweck machte, wurde sein ganzes persönliches Leben und Wirken zur Offenbarung Gottes. Die Gnade und Treue Jesu in der Durchführung seines Lebensberufes und seine Erhabenheit über die partikulären und natürlichen Motive der Welt sind die Elemente seiner geschichtlichen Erscheinung, welche im Attribut seiner Gottheit zusammengefasst werden. Menschlich angesehen, entspringt seine Geduld und Treue dem durch seine Gotteserkenntniss getragenen Berufswillen, das Reich Gottes als den Endzweck der Menschen zu verwirklichen. Von Gott aus angesehen, tritt dieses dem Selbstzweck Gottes oder dem Willen seiner Liebe gewidmete Leben unter den Gesichtspunkt der vollendeten Offenbarung Gottes. Von einer besonderen priesterlichen Thätigkeit Christi aber,

die nicht schon in dieser allgemeinen Berufsthätigkeit einbegriffen wäre, ist nicht zu reden. Die Vorstellung von Christo als Priester besagt nur, dass er in voller Gemeinschaft mit Gott gestanden und aus dieser alles sein Handeln und geduldig ertragenes Leiden in treuer Erfüllung seines Berufes entsprungen sei. Die juristische Vorstellung einer Genugthuung für die göttliche Strafgerechtigkeit verstösst gegen das religiöse Interesse, weil Recht und Religion entgegengesetzte Massstäbe des Handelns sind, und die Voraussetzung, dass in Gott Gerechtigkeit und Gnade in widerstrebenden Richtungen wirken, ist insofern irreligiös, als die Einheit des göttlichen Willens die unverbrüchliche Bedingung alles Vertrauens auf Gott ist. Ritschl sucht demgemäss auch den Begriff der „Sühne“ aus der biblischen Lehre zu entfernen, was ohne starke exegetische Gewaltsamkeit nicht möglich ist. Ueberhaupt scheint er auf diesem Punkt in den schlimmsten Fehler des alten Rationalismus zurückzufallen, in seine dogmatische Intoleranz und Unfähigkeit, eine dogmatische Lehrform unbefangen aus ihren geschichtlichen und psychologischen Bedingungen zu verstehen und nach ihrer bleibenden Idee zu würdigen.

Nicht an den Tod Christi speciell, welcher nur der kompendiarische Ausdruck für seine durchs ganze Leben hindurch innegehaltene religiöse Einheit mit Gott war, wohl aber an seine Berufsthätigkeit überhaupt ist die Wirkung der Sündenvergebung oder Rechtfertigung oder Versöhnung geknüpft. Diese unter sich gleichbedeutenden Begriffe sind Attribut der christlichen Gemeinde in dem Sinn, dass in ihr eine Gemeinschaft der Menschen mit Gott ungeachtet ihrer Sünden und ihres Schuldgefühls vorhanden ist. Diese Gottesgemeinschaft der Gemeinde hat ihr Vorbild und ihren Grund in der Gottesgemeinschaft Christi, welche er in seiner treuen Berufserfüllung bewährte und in welcher Gottes Gnade und Treue offenbar wurde. Gott rechnet den Gliedern der Gemeinde Christi ihre Gemeinschaft mit Christus als die Bedingung an, unter der er sie zur Gemeinschaft mit sich selbst zulässt. Insoweit ganz mit Schleiermacher einstimmig, weicht nun Ritschl darin von jenem ab, dass er als das direkte Objekt der Sündenvergebung nicht die Einzelnen, sondern die Gemeinde gedacht wissen will. Er erklärt die bekannte Schleiermacher'sche Formel, dass im Protestantismus das Verhältniss des Einzelnen zur Kirche von seinem Verhältniss zu Christus abhänge, im Katholicismus umgekehrt das Verhältniss zu Christus von dem zur Kirche, für falsch, da auch für den evangelischen Christen das richtige Verhältniss zu Christus durch die Gemeinschaft der Gläubigen bedingt sei. Wie in der Absicht Christi die Verbürgung allgemeiner Sündenvergebung

und die Gründung der Gemeinde gleich geltende Gedanken gewesen, so sei es auch im Erfolg seines Wirkens identisch, dass man der Sündenvergebung gewiss ist und dass man zur Gemeinde Christi gehört. Den Besitz der Sündenvergebung oder Versöhnung habe man nur als Glied der religiösen Gemeinde Christi in Folge der unmessbaren Wechselwirkung zwischen der eigenen Freiheit und dem bestimmenden Einfluss der Gemeinschaft. Nicht durch individuelle Nachahmung Christi, wie Pietismus und Mystik meinten, könne man des Heils gewiss werden, denn Christus sei wegen des Abstandes seiner eigenthümlichen Lebensbeziehungen von den Gliedern seiner Gemeinde jeder eigentlichen Nachahmung entzogen; sondern zur Gewissheit der Gotteskindschaft sei man darum berechtigt, weil man zu der durch Christus gegründeten Gemeinde gehöre. Auch Liebe zu Gott oder Christus sei nicht die richtige Weise der Bezeichnung der religiösen Funktionen der Einzelnen, weil sich darunter ein „eingebildetes Privatverhältniss zu Gott und zu Christus“ verstehen lasse, welches das Gepräge der mystischen Gleichgiltigkeit gegen die Welt trage.

Diese Sätze Ritschl's sind von den verschiedensten Seiten angefochten worden, und aus begreiflichen Gründen. Zwar wenn die Meinung derselben nur die wäre, dass kein Einzelner zu einem Heilsbewusstsein für sich aparte kommen kann, ohne sich des Zusammenhangs desselben mit dem Anderer und der Gemeinsamkeit des Heilsbesitzes in der Gemeinschaft bewusst zu werden, so wäre dagegen nicht das geringste einzuwenden. Die Frage ist aber: wie kommt es zu einem persönlichen Heilsbewusstsein? Und darauf hatte die evangelische Kirche mit der Schrift geantwortet: mittelst der Wiedergeburt durch Geist und Wort, indem das von Christus der Gemeinde eingesenkte neue Gesammtleben im Einzelnen ein neues Personleben erzeugt, ein Vorgang der inneren Erneuerung, der durch Busse und Glaube vermittelt, die innere Gewissheit des neuen gottverbundenen Lebens unmittelbar mit sich führt. In diesem Gedanken begegneten sich wesentlich einstimmig (wie auch verschieden formulirt) die sämmtlichen im Bisherigen beschriebenen theologischen Richtungen. Bei Ritschl aber sehen wir uns hiernach vergeblich um. Ueber die Rechtfertigung des Einzelnen, sagt er, könne weiter nichts gelehrt werden, als dass sie in der Gemeinde erfolge, indem im Einzelnen der Glaube an Christus und das Vertrauen zu Gott als Vater hervorgerufen werde, welches die gesammte Weltanschauung und Selbstbeurtheilung bei der Fortdauer des Schuldgefühls über die Sünde beherrsche; wie diese Wirkung zu Stande komme, entziehe sich ebenso aller Beobachtung, wie die Entwicklung des individuellen Geisteslebens überhaupt. Immer-

hin stellt er hierüber die negativen Sätze auf, dass der Glaube nicht aus der Busse hervorgehe, und dass die Kombination der Rechtfertigung mit der Heiligung apokryph, unevangelisch sei. Ob Busse oder Glaube vorausgehe, das ist eine untergeordnete Frage, über welche man, wie schon die Reformatoren, verschieden urtheilen kann; aber darüber war doch die ganze evangelische Kirche immer einig, dass der Glaube nicht ohne die Busse, die vivificatio nicht ohne die mortificatio, ohne die schmerzvolle Verleugnung des sündigen natürlichen Menschen, zum Heile führe, und dass eben darin, in dieser sittlichen Abkehr von der Sünde, auch die Garantie der Realität des Glaubens und der Keim des neuen Lebens der Heiligung liege. Fragt man nach dem Grunde der abweichenden Lehrweise Ritschl's, so wird man ihn zunächst in seiner Lehre von der Sünde, dann aber auch noch weiter zurück zu suchen haben.

Ritschl verwirft durchaus den Begriff der Erbsünde, weil er ein Wesen des Willens vor seinen einzelnen Handlungen voraussetze, was mit der falschen Lehre vom Ding ansich zusammenhänge; ferner weil bei Annahme eines angeborenen bösen Hangs weder die Selbstverantwortung noch die Erziehung möglich wäre. Diese fordern, wie er meint, gerade die entgegengesetzte Lehre, dass im Kinde ein allgemeiner Trieb zum Guten vorhanden sei, der nur noch nicht von der Einsicht in dasselbe geleitet und an den besonderen Lebensverhältnissen erprobt sei. Daher soll an die Stelle des Begriffs der Erbsünde der des „Reichs der Sünde" gesetzt werden, d. h. der Collektiveinheit der dem Zwecke des Reiches Gottes widersprechenden freien Handlungen und der dadurch erworbenen Neigungen. Das Gesetz der Sünde im Willen, von dem Paulus spreche, sei nicht eine natürliche Unfreiheit desselben, sondern ein durch ungehemmte Wiederholung selbstsüchtiger Willensbestimmungen erzeugter selbstsüchtiger Hang, der sich durch die Wechselwirkung des gesellschaftlichen Handelns fortpflanze vom Einen zum Anderen. Woher freilich selbstsüchtige Willensbestimmungen überhaupt sich erklären lassen, wenn im Kinde von Natur nur ein unbestimmter Trieb zum Guten vorhanden sein soll, das hat Ritschl nicht erklärt. Denn die Erklärung aus der Unwissenheit genügt doch wohl hierfür nicht, wenn sie auch als mitwirkender Faktor bei der Entstehung und Entwicklung der Sünde in Betracht kommen mag; ihren tieferen Grund haben wir nach Paulus (Röm. 7) doch anderswo zu suchen. Es ist wohl auch bei Ritschl diese Beurtheilung der Sünde als Unwissenheit nicht sowohl Ergebniss erfahrungsmässiger Beobachtung als vielmehr eine der dogmatischen Konstruktion dienende Voraussetzung. Dem leiten-

den Begriff von Gott, sagt er, entspreche die Unterscheidung zwischen den beiden Stufen der Sünde: einer unvollkommenen, welche die Erlösungsfähigkeit nicht ausschliesse, und einer vollkommenen, welche in der endgültigen Absicht des Widerspruchs gegen den erkannten Willen Gottes bestände. Da letztere eine hypothetische Möglichkeit ist, von welcher wir die Wirklichkeit nirgends annehmen können, so beschränkt sich also alle wirkliche Sünde der Menschheit auf die erstere Stufe und diese wird von Gott als „die relative Stufe der Unwissenheit" beurtheilt.

So auffallend diese Beurtheilung der Sünde zurücksteht hinter dem sittlichen Ernst der Bibel, so kann sie uns doch nicht überraschen, wenn wir uns an die oben (S. 231) besprochenen Grundlagen dieses dogmatischen Systems erinnern. Gibt die Freiheit sich selbst ihr Gesetz und ist dieses wieder nur sie selbst, ihre Selbstverwirklichung in Weltbeherrschung, so kann es allerdings nicht Sünde geben im Sinn eines Selbstwiderspruchs der Freiheit mit ihrem Gesetz, sondern nur Irrthum in der Wahl der Mittel ihrer Selbstverwirklichung oder der zu begehrenden Güter. Kann ferner die Freiheit sich gegen die Hemmungen der Welt nur behaupten mittelst des Glaubens an eine die Welt für ihre Zwecke ordnende göttliche Macht, so ist ihr grösstes Hemmniss die falsche Beurtheilung dieser Macht d. h. der religiöse Irrthum des Unglaubens und Misstrauens gegen Gott. Von diesem hat Christus die Gemeinde befreit durch Offenbarung der Erkenntniss Gottes als der Liebe; mit dieser Berichtigung ihres religiösen Bewusstseins besitzt sie die Rechtfertigung d. h. die zum Zweck der Selbstbehauptung und Weltbeherrschung dienliche richtige Selbst- und Weltbeurtheilung. In der Aneignung dieses in der Gemeinde vorhandenen richtigen religiösen Bewusstseins seitens des Einzelnen besteht sein rechtfertigender Glaube, der also folgerichtig gar nichts mit Busse oder Selbstverleugnung oder sittlicher Lebenserneuerung zu thun hat, sondern ein ausschliesslich religiöser Bewusstseinsprozess ist, die Annahme der richtigen Ueberzeugung von Gottes gnädigem Willen und Vorsehung. Daher lehrt Ritschl, dass die Rechtfertigung sowenig auf die Heiligung, wie der Glaube auf die Busse bezogen werden dürfe, sondern dass sie sich im Glauben an die göttliche Vorsehung bewähre, in welchem die Freiheit und Herrschaft über die Welt ausgeübt werde, worin der gegenwärtige Besitz des ewigen Lebens bestehe. Je weniger nun aber dieser Vorsehungsglaube den specifisch christlichen Begriff der fides salvifica zu erschöpfen vermag, desto mehr dringt Ritschl darauf, ihn als ein ausschliessliches Besitzthum der christlichen Ge-

meinde auf Grund der Offenbarung Jesu zu reklamiren, wobei die vor- und ausserchristliche Religionsgeschichte (es sei nur an die Psalmen erinnert!) einfach ignorirt wird. Uebrigens ist anzuerkennen, dass die nähere Ausführung des christlichen Vorsehungsglaubens, wie er sich in Geduld und Demuth und (dankendem) Gebet bewähre, recht gute Gedanken enthält. Diesen religiösen Funktionen geht die Reihe der die sittliche Vollkommenheit ausmachenden Funktionen zur Seite; sie bestehen vorzüglich in der Berufstreue, welche dem Zweck des Reichs Gottes dient und zugleich die Geschlossenheit des eigenen Charakters bewirkt. Auch hierin finden sich treffende Bemerkungen, wenn gleich die Vollkommenheit der Berufstreue den christlichen Begriff der Heiligung ebensowenig erschöpft, wie der Vorsehungsglauben den christlichen Begriff des Heilsglaubens.

Ritschl setzt nun zwar freilich voraus, dass die religiöse und die sittliche Seite im Christenthum immer mit einander zusammen seien; aber eine innere Nothwendigkeit dieser Verbindung geht aus seiner Darstellung keineswegs hervor, nach welcher es vielmehr ganz wohl möglich erscheint, dass die religiösen Funktionen für sich allein ohne jede Wirkung nach der sittlichen Seite hin verlaufen. Wie gefährlich eine derartige Heilslehre gerade für unsere Zeit werden kann, deren Hauptübel eben die sittliche Laxheit ist, das liegt auf der Hand. Man würde nun aber sehr irren, wenn man den Fehler für einen nur zufälligen, in der Form der Darstellung begründeten hielte. Ritschl konnte darum die Nothwendigkeit der Verbindung des Religiösen und Sittlichen nicht nachweisen, weil er ihre wurzelhafte Einheit im Gewissen nicht kannte, weil er das innere Band zwischen Gott und Mensch verneinte. Die Folge davon ist, dass beide Seiten bei ihm auch in der Erfahrung nie zur vollen Einheit zusammengehen, was er selbst deutlich genug in dem bemerkenswerthen Satz verräth, dass wir „mit beiden Betrachtungsweisen (der sittlichen Freiheit und religiösen Abhängigkeit) abwechseln müssen,“ womit offenbar zugestanden ist, dass sie sich ausschliessend zu einander verhalten. Das war nicht anders möglich unter Voraussetzung seines Begriffs der Religion als einer hilfreichen Ergänzung unserer für sichselbst Gesetz und Zweck seienden Freiheit. Der hiermit von vorneherein statuirte äusserliche Dualismus von sittlicher Freiheit und religiöser Abhängigkeit, zu dem der Dualismus von Freiheit (Geist) und Natur das Korrelat bildet, zieht seine Folgen durch das ganze dogmatische System hindurch und ist insbesondere der wahre Grund von Ritschl's leidenschaftlicher Verwerfung aller religiösen

Mystik, deren Eigenthümlichkeit eben das ist, dass unsere Freiheit nicht mehr neben, sondern in unserer Abhängigkeit, unserer Hingebung an Gott sich verwirklicht und darin Gottes Kraft zum Heil uns zur Erfahrung kommt. Eine Theologie, die weder dieser höchsten christlichen Heilserfahrung, noch der Tiefe der menschlichen Unheilserfahrung gerecht wird, mag sonst viel Gutes haben, aber einen Anspruch auf Unfehlbarkeit und Alleinherrschaft in der Kirche hat sie gewiss nicht.

Ritschl's Theologie hat eine zahlreiche Schule gebildet, in welcher man bereits eine Rechte (Kaftan), Mitte (Herrmann) und Linke (Bender) zu unterscheiden beginnt. Da jedoch hierin zur Zeit noch Alles im Fluss begriffen ist, so scheint es mir nicht räthlich, darauf näher einzugehen. Aber auch an zahlreichen Kritikern hat es ihr nicht gefehlt, sowohl von lutherischer als von liberaler Seite. Unter jenen hebe ich als den bedeutendsten Frank hervor („Zur Theologie A. Ritschl's“. 3. Aufl. 1891), unter diesen R. A. Lipsius („Die Ritschl'sche Theologie“. Vortrag in den Jahrb. f. prot. Th. XIV. 1. Dazu „Philosophie und Religion“ und „Abhandlungen z. Dogmatik“, passim).

Lipsius' Kritik der Ritschl'schen Theologie verdient um so mehr Beachtung, als er ähnlich wie jener von den Voraussetzungen der Kant'schen Erkenntnisstheorie (Ablehnung einer über die Erfahrung hinausgehenden metaphysischen Erkenntniss) ausgegangen ist, diese aber in einer Weise modificirt und entwickelt hat, welche den Thatsachen der sittlich-religiösen Erfahrung ebensosehr wie den Gesetzen und Ergebnissen der allgemeinen Wissenschaft gerecht zu werden sucht. Während die Ritschl'sche Theologie zwischen dem theoretischen Welterkennen und der sittlich-religiösen Gewissheit eine chinesische Mauer aufführt, fordert Lipsius vielmehr eine einheitliche Weltanschauung, welche das Gesammtgebiet unserer Erfahrung zu einem Ganzen zusammenzieht. Er verwirft die Lehre von einer doppelten Wahrheit, deren eine in „Werthurtheilen“ sich abschliessen und gegen die theoretische Welterkenntniss sich gleichgültig verhalten würde. Die Möglichkeit und Nothwendigkeit, die Ergebnisse des wissenschaftlichen Welterkennens mit den Aussagen der religiös-sittlichen Erfahrung zu einheitlicher Weltanschauung zu verknüpfen, beruht auf der Einheit des persönlichen Ich, welches einerseits die Welt wissenschaftlich erkennt, andererseits sie als Mittel zur Verwirklichung seines sittlich-religiösen Lebenszwecks beurtheilt. Jenes geschieht mittelst der kausalen Betrachtung der äusseren und inneren

Vorgänge, dieses mittelst der teleologischen Beziehung derselben zu dem sittlichen Subjekt und dessen Bestimmung. Keine von diesen beiden Betrachtungsweisen kann auf die andere zurückgeführt, keine beliebig zur Ausfüllung der Lücken der anderen verwendet werden; beide geben erst in ihrer Aufeinanderbeziehung unsere ganze Wirklichkeit. Auch sind beide nicht so äusserlich neben einander zu stellen, dass die eine sich auf das Natur- und die andere auf das geschichtliche Leben sich beschränken würde, sondern die Teleologie erstreckt sich auch in die Natur hinein und die Causalität auch in die Geschichte. Gleichwohl ist es erst das Gebiet des geschichtlich-sittlichen Lebens der Menschheit, welches die in der Natur immer nur unvollständig nachweisbare Teleologie zu einem massgebenden Faktor für den Aufbau unserer einheitlichen Weltanschauung erhebt. Zur Anerkennung des teleologischen Weltzusammenhangs kann Niemand auf dem Wege wissenschaftlicher Beweisführung genöthigt werden; es ist das persönliche Gefühl einer sittlichen Verpflichtung, welches zum Glauben an eine über der Naturordnung sich erhebende sittliche Weltordnung führt. Aber diese sittliche Gewissheit darf uns nicht gleichgiltig machen gegen die Naturbedingungen des sittlichen Lebens, welches ja seine Bestimmung nur auf Grund jener erfüllen kann. Hierdurch rechtfertigt sich die methodische Forderung, die kausale oder empirische und die teleologische oder ideale Weltbetrachtung ebensowohl reinlich auseinanderzuhalten, als auch wieder als die beiden Seiten derselben Sache auf einander zu beziehen. Indem Lipsius diese Methode auf die Glaubenslehre anwendet, gestaltet sich ihm diese zu einer sittlich-religiösen Lebens- und Weltbetrachtung, welche als solche durchaus unter teleologischem Gesichtspunkt steht, welche aber zugleich den durchgängigen Einklang mit der empirisch-kausalen Betrachtung der theoretischen Wissenschaft festhalten soll.

Die Religion definirt Lipsius als die Lösung des Räthsels, welches uns der Widerspruch unserer empirischen Naturbestimmtheit und unserer sittlichen Lebensbestimmung aufgibt. Sie ist in erster Linie nicht Sache der Gemeinschaft, sondern des Individuums, aber allerdings als eines solchen, welches nothwendig die religiöse Gemeinschaft sucht und pflegt; insofern die allerindividuellste und doch zugleich alleruniversellste Angelegenheit der Menschheit. Ihr empirisches Motiv liegt in dem Selbsterhaltungstrieb des Menschen, welcher bei übernatürlicher Macht Hilfe sucht und zu diesem Zweck mit derselben in ein persönliches Verhältniss tritt, welches von ehrfürchtiger Scheu zu kindlichem Vertrauen und dankbarer Liebe sich erhebt. Der letzte Grund aber schon des ursprünglichen Phänomens wie dann auch des Fortschritts von der Naturreligion zur sittlichen Religion liegt in dem übersinnlichen Wesen des Menschen oder in seiner „transscendentalen Freiheit“, welche sowohl seinen gesammten sittlichen Entwicklungsgang begründet, als auch zur Eingehung des religiösen Verhältnisses führt, da sie sich nur verwirklichen kann in der transscendentalen Abhängigkeit von der übernatürlichen, göttlichen Willensmacht, in welcher sie selbst ihren Grund hat. Sofern nun der religiöse Mensch in seiner Erhebung zur übernatürlichen Willensmacht eine Bethätigung ebenderselben in seinem eigenen Geist zu erleben sich bewusst ist, so liegt hierin die Wurzel alles Offenbarungsglaubens. Ihrer metaphysischen Seite nach ist also die Religion reales persönliches Wechselverhältniss Gottes und des Menschen, dessen Stätte das persönliche Geistesleben des letzteren ist; Offenbarung und Religion sind also Wechselbegriffe. Das D a s s dieses Wechselverhältnisses ist persönliche, im Gebetsverkehr erlebte Glaubensgewissheit; das W i e desselben entzieht sich der verstandesmässigen Analyse und ist eben das Mysterium der Religion. Als Stufen der Religion unterscheidet Lipsius die Naturreligion, die sittliche Religion in ihrer gesetzlichen Bestimmtheit und die Erlösungsreligion, in welcher der göttliche Wille nicht blos als forderndes Gesetz, sondern als die von Sünde und Uebel erlösende Liebe offenbar wird. Verwirklicht ist diese höchste Stufe im Christenthum.

Am Wesen des Christenthums ist zu unterscheiden das eigenthümliche religiöse Grundverhältniss und die geschichtliche Grundthatsache; jenes gewinnt seine Wirklichkeit durch diese, nämlich durch die geschichtliche Persönlichkeit Christi; aber diese erhält ihren Werth für uns darin, dass sie jenem Grundverhältniss zur Vermittlung dient, nämlich der Kindschaft des Menschen bei Gott, welche als solche zugleich seine Theilnahme am Reich Gottes als dem letzten Weltzweck Gottes in sich schliesst. Die Kindschaft bei Gott ist subjektiv bedingt durch Busse und Glaube, objektiv begründet durch die versöhnende und erlösende Gnade Gottes. Diese ist also das specifisch religiöse Gut, dessen Besitz das Christenthum vermittelt, und zwar zunächst das höchste Gut für das Individuum. Der religiösen Seite ist die sittliche und der individuellen ist die sociale Seite des Christenthums, die sittliche Menschengemeinschaft unter der Idee des Gottesreiches, untergeordnet. Die religiöse Erfahrung des Christen von seiner Gotteskindschaft bildet den Inhalt der christlichen Glaubensaussagen über Gott, den Menschen und die Welt; diese enthalten daher keine theoretischen Erkenntnisse vom Wesen Gottes und der

Welt ansich, sondern sind zunächst Beschreibungen der erfahrenen Beziehungen Gottes zum Frommen und zu seiner Welt, in welchen aber auch Aussagen über die übersinnlichen Realitäten, deren der Glaube gewiss ist, eingeschlossen sind. Diese Glaubensaussagen entspringen der dem Christen eigenthümlichen teleologischen Betrachtung des göttlichen Wirkens in Natur und Geschichte und im eigenen Lebensverlauf, einer Betrachtung, welche zwar nicht auf theoretischer (kausaler) Erkenntniss beruht, aber mit dieser auch nicht in Widerspruch kommen darf. Die Glaubenssätze sind also weder blose Beschreibungen subjektiver frommer Bewusstseinszustände noch blose Werthurtheile, welchen keine Seinsurtheile entsprächen; sondern sie sind Beschreibungen objektiver Verhältnisse zwischen Gott, Mensch und Welt auf Grund solcher subjektiven religiösen Erlebnisse, welche mit dem Gefühl höchsten Werthes für das Subjekt verknüpft sind.

Alle christlichen Glaubensaussagen haben ihre objektive Grundlage in der Offenbarung Gottes in Christus, deren Urkunde die neutestamentlichen Schriften sind. Offenbarung ist Selbstkundgebung Gottes für den Menschen. Sie vollzieht sich in verschiedenen Stufen durch die Naturordnung, sittliche Weltordnung und Heilsordnung, welche Stufen als eingeschlossen im ewigen Weltplan Gottes zu denken sind. Inhalt der höchsten oder christlichen Offenbarung ist nicht das Reich Gottes, dessen Kunde Christus nicht als etwas Neues gebracht hat, sondern ist der erlösende und versöhnende Heilswille Gottes an die Menschen, in welchem die sittliche Idee des Gottesreiches eingeschlossen ist als die nothwendige Folge aus der Liebesgemeinschaft der Gotteskinder mit Gott. Auch die Gewähr für die Wahrheit der christlichen Offenbarung liegt nicht darin, dass der Einzelne sich in die Gemeinde als Inhaberin der Versöhnung und Erlösung einrechnet, sondern darin, dass er diese im Evangelium geoffenbarten Heilsgüter sich individuell im Glauben aneignet und damit sein Versöhntsein mit Gott unmittelbar selbst erlebt. Diese unmittelbare persönliche Heilsgewissheit, als eine auf dem inneren Geisteszeugniss beruhende, bildet den eigentlichen Herzpunkt evangelischer Frömmigkeit, das nicht theoretisch zu begründende, sondern nur praktisch zu erfahrende Mysterium derselben, analog dem ebenfalls nicht empirisch zu beweisenden und doch dem ganzen sittlichen Leben zu Grunde liegenden Erlebniss des Sittengesetzes. Gleichwohl wird die individuelle Heilsgewissheit gegen den Verdacht subjektiver Selbsttäuschung dadurch sichergestellt, dass sie sich im Einklang weiss mit der gemeinsamen gleichartigen Erfahrung der christlichen Gemeinde.

Dies sind die Grundlagen der Lipsius'schen Glaubenslehre, wie sie in seinen Abhandlungen zur Dogmatik und in der Schrift: „Philosophie und Religion" auseinandergesetzt sind. Aus seiner speciellen Dogmatik („Lehrbuch der evang. prot. Dogmatik" 1876, 2. Aufl. 1879) mag hier noch seine Behandlung der Dogmen [1]) über Gott, Christus, Rechtfertigung und Kirche angedeutet werden.

Die göttliche Offenbarungsdreiheit muss im göttlichen Wesen begründet sein. Aber unserem Denken gebricht jede Möglichkeit, über innere Unterschiede im transscendenten göttlichen Wesen, vollends über persönliche Unterschiede der Trinität etwas logisch haltbares auszumitteln. Jeder solcher Versuch führt zu mythologischen Vorstellungen. Aehnliche Schwierigkeiten erwachsen aus der Anwendung des Begriffs des Absoluten auf die christliche Gottesidee. Zwar ist es eine unabweisliche Nothwendigkeit unseres Denkens, Gott wirklich als absolut d. h. erhaben über die räumliche und zeitliche Welt zu denken; nur als absolute Causalität ist er allmächtiger Schöpfer und Herr seiner Welt. Nun fordert aber schon die ethische Weltbetrachtung, den absoluten Grund der Welt als persönlich d. h. nach Analogie unseres menschlichen Bewusstseins zu denken. Denn der Grund der Natur- und Geisteswelt kann nicht weniger als Geist sein, wirklicher Geist aber ist persönlicher, selbstbewusster und sichselbst bestimmender Geist. Gleichwohl ist der Nachweis, wie die Persönlichkeit mit der Absolutheit vereinbar sei, für unser Denken unmöglich. Die Persönlichkeit ist via eminentiae, die Absolutheit via negationis gewonnen, aber diese beiden Wege ergeben keinen einheitlichen Begriff, sondern eine doppelte Reihe von Aussagen, deren Vereinbarkeit wir nicht einzusehen vermögen. Ein persönliches Bewusstsein und Wollen, welches nicht an die Schranken der Zeit gebunden wäre, können wir uns ebensowenig vorstellen, als wir uns umgekehrt das göttliche Wissen und Wollen als zeitliches denken dürfen. Die angeblich spekulativen Lösungen dieser und ähnlicher Schwierigkeiten beruhen nur auf Schein. Wir können daher den Begriff des Absoluten auf Gott nur anwenden als kritischen Kanon oder Regulativ, welches die aus dem bildlichen Gebrauch menschlicher Analogieen bei Gott drohende Verendlichung des Gottesbegriffs

[1]) Ich gebe dieselbe wie auch schon das Vorhergehende nicht nach dem Text des älteren Lehrbuches, sondern nach der von meinem Freund Lipsius selbst auf meine Bitte ad hoc geschriebenen kurzen Darstellung der Hauptpunkte der Glaubenslehre, die in den Jahrb. f. prot. Theologie (1890, H. 1) und als Sonderabdruck in 2. Aufl. 1891 erschienen ist.

abwehrt, indem es uns an die blos symbolische Geltung dieser Aussagen von Gott stets erinnert. Der Begriff eines unendlichen Bewusstseins und Willens bleibt ein zwar denknothwendiger Begriff, aber auch ein bloser Grenzbegriff, der keine adäquate Erkenntniss des Wesens und der Eigenschaften Gottes enthält. Der religiöse Werth der dogmatischen Eigenschaftsbegriffe besteht hingegen darin, dass sie auf Grund religiöser Erfahrungen die Bethätigungen des göttlichen Willens auf den Menschen und seine Welt beschreiben. Der christliche Glaube stellt das Dasein und den Verlauf der Welt unter den teleologischen Gesichtspunkt eines Mittels für den göttlichen Weltzweck, unbeschadet der kausalen Betrachtung des wissenschaftlichen Welterkennens. Derselbe Weltverlauf muss ganz unter den Gesichtspunkt des Naturzusammenhangs und ganz unter den der göttlichen Zwecksetzung gestellt werden, da die göttliche Teleologie sich als die dem Naturlauf einwohnende Macht bethätigt. Unter diesem Gesichtspunkt der die kausale Vermittlung nicht ausschliessenden teleologischen Leitung alles Geschehens durch den übergreifenden göttlichen Willen rechtfertigt sich auch der (vom dogmatischen Mirakelglauben wohl zu unterscheidende) religiöse Glaube an das Wunder, welches als solches niemals empirisch erweislich, für die teleologische Betrachtung aber ein Thaterweis specieller göttlicher Fügung ist. Der Vorsehungsglaube ist zwar von jeder religiösen Weltbetrachtung untrennbar, also nichts eigenthümlich christliches, wohl aber wird er erst durch das christliche Heilsbewusstsein vollendet. Nicht, als ob erst der Christ alles Geschehen auf die Zwecke des göttlichen Reichs zu beziehen vermöchte — dies geschah auch schon im alten Testament — sondern weil erst er den unendlichen Werth jeder einzelnen Menschenseele als eines Gegenstandes speciellster göttlicher Fürsorge erkennt.

Auch in der Lehre von Person und Werk des Erlösers ist die empirische und die religiöse Betrachtung zu unterscheiden. Jene sieht in ihm den geschichtlichen Stifter der christlichen Religion, den persönlichen Träger und Quellpunkt des neuen, die christliche Gemeinde beseelenden religiösen Prinzips. Diese erkennt in ihm die persönliche Offenbarung des göttlichen Heilswillens für den Einzelnen und für die menschliche Gemeinschaft. Für jene hat daher Jesus Christus nur historische, für diese zugleich unmittelbar religiöse Bedeutung. Glaubensgegenstand ist zunächst immer das ewige Gut, welches Gott durch Christus den Glaubigen zu eigen gibt. Aber nicht eine ewige Idee oder Vernunftwahrheit wird in Jesu Person und Werk veranschaulicht, sondern der ewige Liebesrath Gottes ist in Christus ge-

schichtliche Liebesthat geworden. Die Offenbarung der erlösenden und versöhnenden Gnade in Christus ist nicht blose Verkündigung, sondern Thatoffenbarung. Die Versöhnung ist nicht blos Befreiung des menschlichen Bewusstseins von dem aus Unwissenheit erwachsenen Misstrauen gegen Gott, sondern zuerst Versöhnung Gottes mit den Menschen, ein thatsächlich neues Verhältniss, in welches Gott zu den Menschen tritt, und welches er für das Bewusstsein der Gläubigen offenbart. Dieses neue Verhältniss ist in Gottes Heilsordnung ewig gegründet, das Ziel, auf welches die göttliche Leitung der Menschengeschichte immer schon hinstrebte; aber es wird geschichtlich erst wirklich, wo die geschichtlichen Voraussetzungen dafür gegeben sind. Diese sind einerseits die thatsächliche Verwirklichung eines vollkommen gotteinigen Lebens (vollkommene Gerechtigkeit), andererseits die demüthige Unterwerfung unter den von Gott für das menschliche Gesammtleben geordneten Zusammenhang von Sünde und Uebel und damit zugleich die Anerkennung des göttlichen Gerichts über die Sünde (vollkommene Sühne). Beides setzt der christliche Glaube als in Christi Leiden und Sterben stellvertretend vollzogen, aber nicht im Sinn juristischer Substitution, sondern im Sinn eines Thuns und Leidens der neuen Menschheit in ihrem persönlichen Haupt. Als Haupt der neuen Menschheit ist Christus ihr Vertreter vor Gott: die Menschheit, soweit sie mittelst Glaubens in Christi Gemeinschaft tritt, ist in ihm mit Gott versöhnt. Andererseits als der, in welchem die Versöhnung Gottes und des Menschen thatsächlich vollzogen ist, ist Christus zugleich der Vertreter Gottes gegenüber den Menschen, Mittler der göttlichen Offenbarung an sie durch Wort und That. Diese Mittlerstellung Christi zwischen Gott und Menschen beschreibt die kirchliche Ueberlieferung durch metaphysische Aussagen über die Einheit göttlicher und menschlicher Natur in Christi Person und über ein transcendentes Versöhnungswerk Christi in der Richtung auf Gott, durch welches Gott selbst von seinem Conflikte zwischen Gnade und Gerechtigkeit erlöst worden sei. Nach beiden Seiten hin überschreiten diese Theorieen die unserem menschlichen Erkennen gezogenen Grenzen, wobei es von nebensächlicher Bedeutung ist, dass die philosophischen Mittel, deren man sich bei Aufstellung dieser Theologumena bediente, theils platonisch-eklektischen Spekulationen, theils mittelalterlichen Rechtsbegriffen entlehnt sind. Alle diese Theologumena sind lediglich als Bilder für die Glaubenslehre verwendbar und werden, wenn sie mehr sein wollen, nothwendig Mythologie. Der christliche Glaube begnügt sich, von einem einzigartigen Sein Gottes in Christus zu reden in dem Sinn, dass in seinem persönlichen Selbstbewusstsein und Lebenswerk

sich die Offenbarung der auf das menschliche Heil gerichteten Liebe Gottes thatsächlich vollzogen hat. Die geschichtliche Betrachtung des Lebenswerks Christi stellt dieses unter den ethischen Gesichtspunkt des persönlichen Lebensberufes, die Gemeinde zu begründen, in welcher das Reich Gottes sich verwirklicht, indem das gotteinige Leben die Macht der Sünde fortschreitend überwindet. Die Versöhnung erscheint hierbei als Folge der Erlösung. Aber der christliche Glaube kann hierbei nicht stehen bleiben. Die Urbildlichkeit des Gemeindestifters ist geschichtlich nicht nachzuweisen, die „Sündlosigkeit" Christi bleibt auf diesem Standpunkt eine blose Möglichkeit. Dagegen ist sie für die religiöse Betrachtung einfach eingeschlossen in der Aussage des Glaubens, dass Christus die persönliche Offenbarung der göttlichen Liebe sei. Denn Gott kann vollkommen offenbar nur sein in einem religiös-sittlich vollkommenen, also zum reinen Organ seiner Offenbarung schlechthin geeigneten Menschen. Diese Heiligkeit Christi ist das religiöse Wunder im spezifischen Sinn. Gott versöhnt die Welt mit sich, indem er in Christo einen neuen Menschen schafft, in welchem die Menschheit in gottgemässer Vollkommenheit und damit als mit Gott versöhnte sich darstellt. Mit der Versöhnung ist zugleich die Erlösung gesetzt, nämlich die Begründung eines neuen sittlich-religiösen Gesammtlebens, in welchem die Macht der Sünde und der Welt fortschreitend überwunden wird.

Die Heilsaneignung vollzieht sich nach empirischer Betrachtung als ein psychologisch-sittlicher Prozess, dessen Hauptmomente Busse und Glaube sind. Die religiös- teleologische Betrachtung beschreibt diesen Prozess als die Selbstbeurkundung des göttlichen Geistes im menschlichen Geiste, welche dieser als Mittheilung göttlichen Trostes, und Kraft zu erfahren bekommt. Im Unterschied von der alttestamentlichen Reichsidee gründet sich die Reichsgemeinde Christi auf die persönliche Gotteskindschaft der Gläubigen; die Versicherung seines p e r s ö n l i c h e n G n a d e n s t a n d e s ist für jeden einzelnen Gläubigen das erste Anliegen, die Zugehörigkeit zum Gottesreich ist in jenem eingeschlossen. Am Gnadenstand bezeichnet die Rechtfertigung die religiöse Seite oder die Zueignung der Versöhnung, die Wiedergeburt die ethische Seite oder die Zueignung der Erlösung. Die Rechtfertigung ist, als göttlicher Akt betrachtet, die Willenskundgebung Gottes, dass der reuige und gläubige Sünder von seiner Gemeinschaft nicht ausgeschlossen sein soll; dieser Rechtfertigungsakt aber fällt mit dem Rechtfertigungsbewusstsein in der Seele des Gläubigen zusammen, beides die zwei untrennbaren Seiten desselben Vorgangs, welcher in der Aneignung der evangelischen Gnadenbotschaft besteht. Die Wiedergeburt als prinzipielle ethische Erneuerung des Menschen ist die — zwar nicht zeitliche, aber logische — Folge der Rechtfertigung. Zwar nach der psychologischen Betrachtung kann ohne bereits begonnene Sinnesänderung auch der die Rechtfertigung ergreifende Glaube nicht vorhanden sein; gleichwohl behält die teleologische Betrachtung Recht, wenn sie die Wiedergeburt als Frucht der Rechtfertigung fasst, nämlich als innere Wirkung desselben Gottesgeistes, welcher dem Menschen zuvor die Gewissheit seiner Gotteskindschaft vermittelt hat; denn nur aus dieser Gewissheit entspringt die Kraft freudiger Erfüllung des göttlichen Willens und die religiöse Freiheit der Erhebung über die Welt. Das Zeugniss des heiligen Geistes und das Getriebenwerden vom heiligen Geiste gehören zusammen wie Grund und Folge. Die Gottesgemeinschaft des Gläubigen geht zwar für die empirische Betrachtung in der Willensübereinstimmung auf, für die teleologische Betrachtung aber ist sie wirkliches Einwohnen des göttlichen Geistes im Menschen, unio mystica.

Auch bei der Kirche ist zu unterscheiden zwischen dem empirisch-geschichtlichen Begriff, wornach sie die in äusseren Formen organisirte Gemeinschaft der Bekenner des christlichen Glaubens ist, und der religiös-teleologischen Idee der Gemeinschaft der Heiligen, welche Glaubensgegenstand ist. Die Identificirung der ersteren mit der letzteren ist der Grundirrthum des römischen Katholicismus. Göttliche Institution kann die Kirche immer nur in dem Sinn heissen, als sie eine solche Gemeinschaft ist, in welcher Gottes Geist durchs Wort das christliche Heilsleben erzeugt und pflegt. Als die Erzieherin der Einzelnen zum christlichen Glauben ist sie die Mutter der Gläubigen. Nur wer unter ihrem erziehenden Einfluss zu persönlicher Lebensgemeinschaft mit Christus und Gott gekommen ist, ist ein lebendiges Glied der Gemeinschaft der Gläubigen; es bleibt also (trotz Ritschl) bei Schleiermacher's Wort, dass nach evangelischem Glauben die Gemeinschaft mit der Kirche durch die mit Christus vermittelt ist und nicht umgekehrt. In der Darbietung von Wort und Sakramenten sieht die empirische Betrachtung kirchliche Handlungen, welche Zeichen und Zeugnisse des die Kirche beseelenden Glaubens sind. Die religiös-teleologische Betrachtung sieht in ihnen Zeichen und Unterpfänder der göttlichen Gnade, durch deren Vermittlung der heilige Geist den Glauben bewirkt und die Güter, welche die Zeichen bedeuten, mittheilt. Das Reich Gottes ist in erster Linie göttliche Gabe und erst abgeleiteter Weise auch menschliche Aufgabe; es ist also kein empirischer, sondern ein religiöser Begriff. Das eigenthümliche Gut der

Reichsgenossen ist die durch Rechtfertigung und Wiedergeburt vermittelte Kindschaft bei Gott; durch die persönliche Gewissheit derselben wird man Theilhaber des Gottesreiches, nicht aber ist die Zugehörigkeit zur Gemeinde auch schon Zugehörigkeit zum Gottesreich. In die geschichtliche Wahrnehmung tritt das Gottesreich in der fortschreitenden sittlichen Organisation des menschlichen Gesammtlebens unter dem leitenden Gesichtspunkt der Liebe zu Gott und den Brüdern. Ueber die geschichtliche, stets relativ bleibende Verwirklichung des Gottesreiches hinaus entwirft der Glaube ein Ideal seiner ewigen Vollendung sowohl für die Einzelnen als für die Gesammtheit. Ueber das Wie derselben ist uns jede Anschauung und also auch jede mögliche Erkenntniss versagt. Die individuelle Unsterblichkeit ist wissenschaftlich weder zu beweisen noch zu widerlegen. Aber für die teleologische Betrachtung wurzelt der Unsterblichkeitsglaube in derselben Selbstbehauptung des persönlichen Ich gegenüber der äusseren Naturgewalt, aus welcher sowohl die sittliche als die religiöse Weltanschauung entspringen.

Die Verwandtschaft dieser Lipsius'schen Glaubenslehre mit der De Wette's fällt in die Augen; nur dass bei Lipsius die Correlation der empirischen und idealen Betrachtungsweise, Dank einer tieferen Analyse des religiösen Geistes, feiner und befriedigender ausfällt als bei dem älteren Vorgänger. Zwischen unserem heutigen Wissen von der Natur und Geschichte einerseits und dem in der Gemeinde überlieferten und uns durch Erziehung angeeigneten religiösen Glauben andererseits zu vermitteln, wird auch fernerhin immer die Aufgabe der Glaubenslehre bleiben. Dass ihre Formeln, eben weil sie diesem praktischen Bedürfniss genügen sollen, nicht den Anspruch erheben können, streng wissenschaftliche Sätze von objektivem, für Alle und für immer giltigem Erkenntnisswerth zu sein, versteht sich von selbst. Der gesunde Takt in Hervorhebung des für uns religiös Wesentlichen und Zurückstellung des Veralteten wird vielleicht die jeweilige Aufgabe glücklicher zu lösen vermögen als eine strenge Systematik. In dieser Hinsicht ist schliesslich auch noch Karl Hase's „evangelisch-protestantische Dogmatik" zu erwähnen, deren sechs Auflagen schon für ihre Brauchbarkeit sprechen. Ihr Werth liegt theils in dem reichen und trefflich gewählten geschichtlichen Stoff, welchen sie bei jedem Dogma vorausstellt, theils aber auch in der geschickten, umsichtigen und taktvollen Weise, wie die bleibende religiöse Bedeutung der einzelnen Dogmen besprochen wird. Charakter und Zweck des Werks hat der Verfasser selbst in

der Vorrede zur 4. Auflage so beschrieben: „Dieses mein Jugendwerk ist fast ein Vierteljahrhundert seinen Weg gegangen als eine Theologie der Versöhnung mitteninne zwischen Extremen, die sich theilweise seitdem erst zu ihrer vollen Schärfe herausgebildet haben. Ich habe mich von Anfang an einem Rationalismus entgegengestellt, der für die deutsche Theologie nur ein Durchgangspunkt sein konnte, um einen schlimmeren Bruch mit dem geschichtlichen Christenthum zu verhüten. Immer in der Liebe zur Kirche meiner Väter, wohl selbst mit einiger Liebhaberei am Alterthümlichen, bin ich doch von Anfang an der orthodoxen Maske der pantheistischen Philosophie eben so offen entgegengetreten, als ich nachmals einer ernster gemeinten Rückkehr zu einer Theologie der Vergangenheit entgegentreten musste". Auf den ihm gemachten Vorwurf des Rationalismus erwiedert Hase in einer späteren Vorrede: „Wird jene Bezeichnung im allgemeinsten Sinn genommen als Dekoration eines jeden frei forschenden und durch keinen heiligen Buchstaben gebundenen Theologen, so versteht es sich von selbst, dass ich mich zum Rationalismus bekenne. Aber für ein dogmatisches System, das von der Thatsache relativer Freiheit ausgeht, in der Liebe des Unendlichen das Wesen der Religion erkennt, den religiösen Supranaturalismus als die naturgemässe Form der religiösen Anschauung nachweist und in einer durchweg historischen Christologie sich abschliesst, ist die Bezeichnung Rationalismus wenigstens nicht erfunden". Gegenüber der Restaurationstheologie aber hält Hase dafür, „dass eine Dogmatik, welche zwar offenen Sinnes für alle Gestaltungen des christlichen Geistes doch ihr rationales Prinzip mit aller Aufrichtigkeit durchführt, mehr im Sinn der protestantischen Kirche und ihres gegenwärtigen Bedürfnisses sei, als die sich verhüllt in Weihrauchwolken der Gläubigkeit". — Nach einer Einleitung über Theorie und Geschichte der Dogmatik behandelt Hase im ersten Hauptheil die „Ontologie" d. h. die Lehre vom Menschen und von Gott, im zweiten Hauptheil die „Christologie", und zwar in dem weiteren Sinn, wornach sie nicht blos Christus in der Geschichte, sondern auch Christus im Gemüth (das subjektive Heilsleben) und Christus in der Kirche umfasst; den Abschluss bilden die Lehrstücke von der Eschatologie und von der Trinität. — Das Wesen der Religion beschreibt Hase sehr sinnig als die Liebe zu Gott, durch welche der innere Widerspruch der relativen Freiheit des Menschen, seines unendlichen Strebens, das doch von sich aus nie zur Erfüllung kommen könnte, gelöst wird. Nur die Dogmen, welche aus der Gottesliebe hervorgehen oder sie bedingen, bewähren sich als religiöse Wahrheiten. Sofern

nun die Gottesliebe die durch das Wesen des Menschen geforderte Selbstvollendung und Beseligung ist, so ist damit ein innergeistiger idealer Kanon zur Beurtheilung aller dogmatischen Lehren gegeben, und zwar ein Kanon, der eine grosse Freiheit gegenüber der Ueberlieferung, aber auch eine milde Duldsamkeit gegen alle dem Gefühl Anderer werthvollen Vorstellungen bedingt. So verfährt denn auch Hase in jenen kritischen Paragraphen, welche das Ergebniss aus der vorausgestellten Geschichte der einzelnen Dogmen ziehen, immer mit jener ruhigen und klaren Freiheit, die über dem leidenschaftlichen Gezänke der theologischen Parteien und Schulen erhaben ist, weil sie in den verschiedenartigen Lehrweisen und Formeln überall eine relative Wahrheit erkennt, in keiner aber die „absolute Wahrheit“ unfehlbar vollendet findet. Es ist die edle Humanität der Lessing-Herder-Goethe'schen Epoche, was Hase's Denk- und Lehrweise ihren eigenthümlichen zarten Reiz verleiht. Ihren Grund hat sie zum Theil in seinem glücklichen Temperament, seiner harmonisch angelegten Individualität, die allem Einseitigen und Masslosen wie aller engherzigen Beschränktheit von Natur abhold war; zum Theil aber auch in seiner tiefen wissenschaftlichen Einsicht in das geschichtliche Wesen und Werden des Christenthums. Wer die Wandlungen der christlichen Glaubensweise im Laufe der Jahrhunderte so frei überschaut, wer die Bedingtheit jedes Glaubenssystems durch die Individualität seines Urhebers und durch die Voraussetzungen und Bedürfnisse seines Zeitalters so klar durchschaut, wie der Historiker Hase (auf den wir später zurückkommen werden) gethan hat, der kann auch als Dogmatiker unmöglich in dem naiven Wahn des Dogmatismus befangen bleiben, als ob irgendein altes oder neues Dogma und Dogmensystem die Wahrheit für Alle und für immer in seinen engen Formeln beschlossen hätte. In dieser Freiheit von allem Dogmatismus, wie sie nur die Frucht gründlicher wissenschaftlicher d. h. historischer Bildung sein kann, steht Carl Hase auf einer Linie mit Richard Rothe und Alexander Schweizer, diesen echtesten Vertretern des von Kant, Herder und Schleiermacher ausgegangenen neuprotestantischen Geistes.

Drittes Buch.

Entwicklung der biblischen und historischen Theologie.

Erstes Capitel.

Neutestamentliche Kritik und Exegese.

Für die wissenschaftliche Erkenntniss der biblischen Grundlagen des Christenthums ist das Jahr 1835 epochemachend geworden. In demselben erschien das „Leben Jesu“ von David Friedrich Strauss, die Untersuchung der Pastoralbriefe von Ferdinand Christian Baur und die Geschichte der alttestamentlichen Religion von Wilhelm Vatke, drei Werke, in welchen die Anfänge der heutigen alt- und neutestamentlichen Schriftforschung beschlossen waren. Natürlich sind diese Werke nicht vom Himmel gefallen, sondern waren durch die Arbeiten der älteren Schriftforscher mannigfach vorbereitet. Dennoch ist der Unterschied zwischen ihnen und dem Vorangehenden ein so tiefreichender, das Neue in ihnen so überwiegend und von so grosser Tragweite, dass man wohl berechtigt ist, den eigenthümlichen Charakter der heutigen Schriftforschung von ihnen zu datiren. Werfen wir zunächst einen kurzen Blick auf den Stand der neutestamentlichen Forschung im ersten Drittel unseres Jahrhunderts.

Mit dem schon von Semler, Lessing und Herder aufgestellten Grundsatz, dass die biblischen Bücher menschlich gelesen und geprüft sein wollen, hatte Eichhorn methodisch Ernst gemacht. Er erkannte, dass die neutestamentlichen Briefe nicht alle von den Aposteln herrühren, deren Namen sie an der Spitze tragen, dass II Petri und Judä unecht seien und auch die Briefe an Timotheus und Titus nicht unmittelbar von Paulus herstammen. Besonders bedeutsam war seine Hypothese über die synoptischen Evangelien. Das Problem, wie deren vielfache oft wörtliche Uebereinstimmung

neben ihrer Verschiedenheit zu erklären sei, glaubte er lösen zu können durch die Hypothese eines aramäischen Urevangeliums, von welchem anfangs verschiedene Uebersetzungen und Bearbeitungen kursirten, aus welchen dann spät erst die kanonischen Evangelien hervorgiengen. An die Stelle dieses schriftlichen Urevangeliums wollte Gieseler die mündliche Ueberlieferung als gemeinsame Quelle setzen, wodurch zwar die Verschiedenheit der Evangelien leichter erklärbar wurde, um so schwerer aber ihre Uebereinstimmung im Einzelnen. Schleiermacher kombinirte beide Hypothesen, indem er neben der mündlichen Ueberlieferung eine Menge von kleineren schriftlichen Aufzeichnungen („Diegesen„) voraussetzte, aus welchen unsere synoptischen Evangelien durch Sammlung und Zusammenarbeitung derselben entstanden seien. Auch das Matthäusevangelium habe nicht unmittelbar den Apostel Matthäus zum Verfasser, sondern beruhe nur auf einer von diesem herstammenden Redensammlung (den λόγια des Papias). Das Markusevangelium sei von ihm und dem Lukasevangelium abhängig, welche es beide abwechselnd benutzt habe. Nur das johanneische Evangelium sei eine einheitliche und authentische, vom Apostel und Augenzeugen Johannes verfasste Schrift, welche daher als die älteste Quelle über das Leben Jesu den Synoptikern gegenüber überall Recht habe. Das Ansehen des grossen Dogmatikers Schleiermacher hat diese Ansicht lange Zeit zur massgebenden gemacht. Es muss aber bemerkt werden, dass sie unter allen denkbaren Combinationen die verkehrteste ist und den wahren Sachverhalt geradezu auf den Kopf stellt, da das Markusevangelium nicht das späteste, sondern das älteste, und das Johannesevangelium nicht das älteste, sondern das späteste und durchweg von Markus und Lukas abhängig ist. Historischer Sinn war nicht die starke Seite Schleiermachers und seine Bevorzugung des vierten Evangeliums beruhte nicht auf historischen Gründen, sondern auf Postulaten des Dogmatikers und Gefühlssympathieen des romantischen Theologen mit dem Christusbild des Johannes. Schleiermacher hätte sich hierüber von Herder eines Besseren belehren lassen können, der zwar auch das vierte Evangelium für apostolisch hielt, aber doch soviel gesunden historischen Sinn hatte, dass er in demselben „der älteren Evangelien Nachhall im höheren Tone“ erblickte, während er für die ältesten Evangelien das des Markus und das Hebräerevangelium hielt, aus welchen zuerst das Lukas- und dann das Matthäusevangelium (nach der Zerstörung Jerusalems) und erst zuletzt, ein Menschenalter später, das johanneische entstanden sei. Mit dieser Bestimmung der Reihenfolge (wenn auch nicht der Entstehungszeiten) dürfte wohl

Herder den Nagel auf den Kopf getroffen haben; dass die Theologie über seine Ansicht achtlos hinweggieng, war ein grosser Schade für die Klärung dieses wichtigen Problems; hier, wie auch vielleicht noch in anderen Punkten, hat die Zurückdrängung Herders durch die übermächtige Autorität Schleiermachers für die gesunde Entwicklung der deutschen Theologie Schaden gestiftet. — Auch dass Schleiermacher den ersten Timotheusbrief für unecht erklärte, während er die Echtheit des zweiten und des Titusbriefes festhielt, muss als ein zweifelhaftes wissenschaftliches Verdienst beurtheilt werden, wenn man bedenkt, dass schon Eichhorn und noch mehr De Wette den gemeinsamen unpaulinischen Charakter dieser drei offenbar zusammengehörigen Briefe richtiger erkannt hatten. — De Wette war nächst Semler und Herder der bedeutendste protestantische Schriftforscher vor 1835. Er war der einzige dogmatisch ganz unbefangene Kritiker, welchem gründliche Gelehrsamkeit, scharfe Beobachtung und ein feines Sprachgefühl mehr als allen anderen zu Gebot standen. Und doch konnte auch er zu keinen befriedigenden und durchschlagenden Resultaten kommen. Seine Kritik war zu sehr eine blos subjektive und formale, auf Geschmacksurtheile und einzelne Bedenken sich stützend, welchen andere mit ungefähr gleichem Gewicht sich entgegensetzen liessen; auf den Gesammtcharakter einer Schrift und ihre Stellung in der Geschichte der urchristlichen Lehrbildung reflektirte er nicht. Darum blieb er auch meistens im Zweifel stecken, ohne zu einem abschliessenden Resultat kommen zu können; so in der Evangelienfrage. Den Epheserbrief und die Pastoralbriefe hielt er zwar entschieden für unecht, ebenso die Apokalypse und II Petri; aber was war damit gewonnen, wenn man von diesen Schriften nur wusste, dass sie nicht von dem Verfasser herstammten, dessen Namen sie in der Tradition trugen, sonst aber weder über ihre Entstehungszeit, noch ihren Charakter, noch den kirchlichen Kreis, dem sie angehörten, noch den Zweck, den sie für ihre Zeit und Umgebung erfüllen sollten, irgend etwas Positives ermittelt wurde? In der That war eine derartige Kritik, wie De Wette sie verhältnissmässig noch am besten übte, eine lediglich negative und eben darum erst vorbereitende, zu welcher die Hauptsache, das positive Verständniss des geschichtlichen Ursprungs und der Bedeutung der einzelnen neutestamentlichen Schriften für die Geschichte des Urchristenthums, erst noch hinzukommen musste. Das geschah durch die kritischen Arbeiten Baur's und der von ihm direkt oder indirekt angeregten Forscher.

Neben der Kritik der neutestamentlichen Schriften hinsichtlich

ihres Ursprungs wurde auch eine Kritik der evangelischen Erzählungen in der rationalistischen Theologie betrieben. Aber auch diese war nicht weniger unbefriedigend in ihrer Methode und ihren Ergebnissen. Dr. Paulus, der berühmteste Repräsentant der rationalistischen Evangelienerklärung, gieng davon aus, dass wir in den Evangelien durchaus Thatsachen, nicht Dichtungen oder Sagen, zu finden haben, dass diese aber nicht aus übernatürlichen, sondern aus natürlichen Ereignissen bestanden, welche nur theils durch Irrthum der Erklärer theils auch schon durch eine irrige Auffassung und Beurtheilung von Seiten der Erzähler den Schein von übernatürlichen Vorgängen oder Wundern erhalten haben sollen. Diesen falschen Schein zu beseitigen und in den Erzählungen der Evangelisten einfache Ereignisse aus natürlichen Ursachen zu erkennen, sei die Aufgabe des wissenschaftlichen Erklärers. Dieser Aufgabe entledigte sich Dr. Paulus in einer Weise, dass man nicht weiss, was mehr Bewunderung verdient, ob die Gelehrsamkeit und Spitzfindigkeit oder die Geschmack- und Geistlosigkeit des Erklärers. Aus den sinnigsten Erzählungen der Evangelien, den Blüthen der edelsten religiösen Poesie, macht er durch seine „natürliche“ Deutung derselben die trivialsten Alltagsgeschichten, die jeden tieferen Sinnes, jeder religiösen Bedeutung ermangeln. Ja an manchen Partieen versündigt er sich durch eine geradezu gemeine Auffassung, welche hart an die berüchtigtsten Theorieen vom „Priesterbetrug“ streift. So wird die Erzählung von der übernatürlichen Geburt Jesu auf eine schlau durchgeführte Täuschung der Jungfrau Maria zurückgeführt. Das Ereigniss bei der Taufe bestand darin, dass zufällig gerade die Wolken sich theilten und am blauen Himmel eine kreisende Taube sich zeigte. Der versuchende Teufel in der Wüste war ein von den Pharisäern ausgeschickter Agent provocateur. Der Plan Jesu war wesentlich der politische, die weltliche Herrlichkeit der israelitischen Theokratie wiederherzustellen und sich als Messias-König an deren Spitze zu stellen; erst nach der Vereitelung dieses Versuches beschränkte er sich auf ein sittliches Gottesreich. Die Heilungswunder Jesu waren glückliche Kuren, wobei die angewandten ärztlichen Mittel von den Erzählern meistens verschwiegen werden. Die Todtenerweckungen waren Erweckungen von Scheintodten. Das Wandeln Jesu auf dem Meer war ein Wandeln am Meer, auf dem Ufer. Der wunderbare Fischzug der Jünger beruhte auf einem guten Rath, welchen Jesus den entmuthigten Fischern gegeben hatte. Die Brodvermehrung bei der Speisung in der Wüste beruhte auf dem guten Beispiel, welches Jesus durch Mittheilung seiner Vorräthe gegeben hatte, und das von

den andern Besitzenden befolgt worden war. Die Wasserverwandlung in Kana war ein Hochzeitsscherz, indem Jesus seine mitgebrachte Weinspende für das Ehepaar in dieser launigen Form anbrachte. Jesu Auferstehung war ein Aufwachen aus dem Scheintode des Starrkrampfes, seine Himmelfahrt der Rückzug des Siechen in die Höhe des Gebirges, wobei Nebel ihn den Blicken der Nachblickenden entzog.

Dass eine solche Evangelienerklärung, welche überall die Schaale festhält und den religiösen Kern preisgibt, selbst bei kirchlichen Theologen vielfach Eingang fand und sogar in Schleiermacher's Vorlesungen über das „Leben Jesu“ wenigstens theilweise acceptirt wurde, das können wir nur begreifen, wenn wir uns die schwierige Situation der damaligen Theologen vergegenwärtigen, deren allgemeine Bildung ihnen den naiven Glauben an die Wirklichkeit von eigentlichen Wundern unmöglich machte, und deren geschichtliche Kritik doch noch durch die Voraussetzung befangen war, dass wenigstens das eine oder andere unserer Evangelien direkt von einem Augenzeugen herrühre und somit auf geschichtlichen Charakter aller seiner Erzählungen Anspruch zu machen habe. Aus dieser Sackgasse die Theologie befreit zu haben, indem er durch konsequente Durchführung der halben Kritik die hemmenden Voraussetzungen beseitigte und freien Boden für ein wissenschaftliches Verständniss der Anfänge des Christenthums schuf: das war das Verdienst von David Friedrich Strauss.

In der Vorrede zum „Leben Jesu“ setzt der Verfasser seinen Standpunkt als den „mythischen“ dem altkirchlichen und rationalistischen so entgegen: „Wenn die altkirchliche Exegese von der doppelten Voraussetzung ausgieng, dass in den Evangelien erstlich Geschichte, und zwar zweitens eine übernatürliche, enthalten sei; wenn hierauf der Rationalismus die zweite dieser Voraussetzungen wegwarf, doch nur um desto fester an der ersteren zu halten, dass in jenen Büchern lautere, wenngleich natürliche, Geschichte sich finde: so kann auf diesem halben Weg die Wissenschaft nicht stehen bleiben, sondern es muss auch die andere Voraussetzung fallen gelassen und erst untersucht werden, ob und in wieweit wir überhaupt in den Evangelien auf historischem Grund und Boden stehen“. Der mythische Standpunkt sei zwar schon bisher mannigfach auf die evangelische Geschichte angewandt worden, nur sei dieses weder rein noch im vollen Umfang geschehen; man habe überall noch zu viel Historisches im Einzelnen gesucht, ungeachtet des im Allgemeinen zugestandenen sagenhaften Charakters. Ferner sei die Anwendung dieses Gesichtspunkts bisher immer zu beschränkt gewesen; man habe wohl in der Kindheitsgeschichte und wieder am Ausgang des Lebens

Jesu sagenhafte Bestandtheile zugegeben, nicht aber auch in der Mitte, in der Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Diese Beschränkung sei nicht haltbar; es gehe nicht an, durch das Prachtthor der Mythe in die evangelische Geschichte hinein und durch ein ähnliches wieder hinauszufahren, für das Dazwischenliegende aber mit den krummen und mühseligen Pfaden der natürlichen Erklärung sich zu begnügen. „Den Begriff des Mythus auf den ganzen Umfang der Lebensgeschichte Jesu anzuwenden, in allen Theilen derselben mythische Erzählungen oder wenigstens Ausschmückungen zerstreut zu finden, dies ist der Standpunkt des Verfassers".

Für das Recht dieses Standpunkts beruft sich Strauss auf die ähnliche allegorische Deutung in der alten Kirche, z. B. bei Origenes. Während die natürliche Erklärungsweise der Rationalisten und Naturalisten mit Aufopferung des göttlichen Gehalts der heiligen Geschichte die leere historische Form derselben festhalte, gehe die mythische wie die allegorische darauf aus, lieber umgekehrt mit Aufopferung der historischen Wirklichkeit des Erzählten seine absolute (ewige und geistige) Wahrheit festzuhalten. Wenn die Supranaturalisten dies weniger ertragen können, so beweisen sie nur, dass ihnen, wie den Kindern, die bunte historische Hülse, auch ausgeleert von jedem göttlichen Inhalt, doch immer noch weit lieber sei, als der reichste Inhalt, welchem man jenes farbige Gewand ausgezogen. Er vertheidigt dann diesen Standpunkt gegen Einwürfe, welche theils von einem missverstandenen Begriff des Mythus ausgehen, als ob er ein künstliches Produkt absichtsvoller Dichtung wäre, theils das Einschleichen unhistorischer Sagen in die so frühe schon und z. Theil von Augenzeugen verfassten Evangelien für unmöglich halten. Dieser Einwurf wäre, wie Strauss meint, dann allerdings bedenklich, wenn die Voraussetzung hinsichtlich der Evangelien richtig wäre. Allein diese lasse sich weder auf innere noch auf äussere Gründe stützen, da wir weder für das erste noch für das vierte Evangelium so hoch hinaufgehende Zeugnisse besitzen, dass aus ihnen die Abfassung derselben durch die Apostel Matthäus und Johannes gesichert wäre. In Ermangelung solcher Zeugnisse seien wir durch nichts gehindert, zwischen Jesu Tod und der Entstehung unserer Evangelien eine Zwischenzeit von mindestens dreissig Jahren anzunehmen, und dass diese genüge, um die Entstehung von Mythen zu erklären, das sei durch viele Analogieen der Profangeschichte (z. B. Herodot's) ausser Zweifel gestellt. Wer dennoch darauf bestehen wollte, dass die historische Zeit, in welche das öffentliche Leben Jesu fällt, die Bildung von Mythen unmöglich mache, dem sei zu erwiedern, dass um ein

grosses Individuum, zumal wenn an dasselbe eine tief in das Leben der Menschen eingreifende Umwälzung geknüpft ist, sich frühzeitig selbst in der trockensten historischen Zeit ein unhistorischer Kreis sagenhafter Verherrlichung bilde. „Man denke sich eine junge Gemeinde, welche ihren Stifter um so begeisterter verehrt, je unerwarteter und tragischer er aus seiner Laufbahn herausgerissen worden ist; eine Gemeinde, geschwängert mit einer Masse neuer Ideen, die eine Welt umschaffen sollten; eine Gemeinde von Orientalen, von grösstentheils ungelehrten Leuten, welche also jene Ideen nicht in der abstrakten Form des Verstandes und Begriffes, sondern einzig in der konkreten Weise der Phantasie, als Bilder und Geschichten sich anzueignen und auszudrücken vermochten: so wird man erkennen, es musste unter diesen Umständen entstehen, was entstanden ist: eine Reihe heiliger Erzählungen, durch welche man die ganze Masse neuer, durch Jesum angeregter, sowie alter, auf ihn übertragener Ideen als einzelne Momente seines Lebens sich zur Anschauung brachte. Das einfache historische Gerüste des Lebens Jesu wurde mit den mannigfaltigsten und sinnvollsten Gewinden frommer Reflexionen und Phantasieen umgeben, indem alle Ideen, welche die erste Christenheit über ihren entrissenen Meister hatte, in Thatsachen verwandelt und seinem Lebenslaufe eingewoben wurden. Den reichsten Stoff zu dieser mythischen Verzierung lieferte das alte Testament, in welchem die erste, vornehmlich aus dem Judenthum gesammelte Christengemeinde lebte und webte. Jesus als der grösste Prophet musste in seinem Leben und seinen Thaten Alles vereinigt und überboten haben, was die alttestamentlichen Propheten gethan und erlebt hatten; er, als der Erneuerer der hebräischen Religion, durfte hinter dem ersten Gesetzgeber in keinem Stück zurückgeblieben sein; an ihm, dem Messias, endlich musste Alles, was im A. T. Messianisches geweissagt war, in Erfüllung gegangen sein; er konnte nicht anders als dem von den Juden zum voraus entworfenen Schema des Messias, soweit die in seinen historisch bekannten Schicksalen und Reden an diesem Schema gemachten Abänderungen es erlaubten, entsprochen haben. Dass bei dieser Uebertragung des Erwarteten in die Geschichte des wirklich Erfolgten, überhaupt bei der mythischen Ausschmückung des Lebens Jesu, keine Art von betrügerischer Absichtlichkeit und schlauer Erdichtung stattgefunden, sollte in unserer Zeit nicht mehr zu bemerken nöthig sein. Sagen eines Volkes oder einer Religionspartei sind ihren ächten Grundbestandtheilen nach nie das Werk eines Einzelnen, sondern des allgemeinen Individuums jener Gesellschaft, ebendaher auch nicht bewusst oder absichtlich entstanden. Ein

solches unmerkliches gemeinsames Produciren wird dadurch möglich, dass dabei die mündliche Ueberlieferung das Medium der Mittheilung ist."

Ich habe Strauss selbst sein Verfahren beschreiben und vertheidigen lassen, um damit zugleich von der Klarheit und Schönheit der Form seiner Darstellungsweise eine Probe zu geben. Gewiss hat diese Meisterschaft der Form zu dem tiefen und weitreichenden Eindruck des Buches viel beigetragen; noch mehr aber die unerbittliche logische Konsequenz, mit welcher hier die Kritik ihre Aufgabe an allen Theilen der evangelischen Geschichte gleichmässig durchführte. „Es laufen hier die Fäden aller bisherigen kritischen Forschungen über das Leben Jesu zusammen, aber sie werden zugleich vervollständigt, geschärft, zugespitzt, zusammengefasst, auf einen Grundgedanken zurückgeführt. In dieser Nothwendigkeit des Verfahrens, das sich wie ein Naturprozess vollzieht, in dieser affektlosen Objektivität, mit der der Verfasser gleichsam zurücktritt vor seinem Werk und nur der Rechenmeister ist, welcher die einzelnen Posten aufführt und zusammenzählt, lag das Imponirende oder vielleicht richtiger das Erschreckende des Buches. Es stand mit der harten Gleichgiltigkeit des Schicksals da, es war die Schlussrechnung gezogen in der Kritik der evangel. Geschichte und die Inventur lautete auf Bankrott. Die evangelische Geschichte war bereits von allen Seiten angenagt durch die Kritik, hier zeigte sich, sie sei bis auf den Kern zerfressen. Es war die Wirkung dieses Werks eine ungeheure." (Schwarz, Zur Gesch. d. neuesten Theol., S. 97 f.)

Eine solche Wirkung hatte Strauss selbst nicht erwartet. Der panische Schreck der Theologen- und Laienwelt, welche in der Strauss'schen Kritik nichts geringeres als die Zerstörung des christlichen Glaubens selbst finden zu müssen glaubte, war für Strauss um so überraschender, je weniger er selbst derartiges beabsichtigt hatte. Nach seiner ganz glaubwürdigen Versicherung in der Vorrede war er vielmehr der Ueberzeugung gewesen, dass der innere Kern des christlichen Glaubens von seinen kritischen Untersuchungen völlig unabhängig sei: „Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt bleiben ewige Wahrheiten, so sehr ihre Wirklichkeit als historischer Fakta angezweifelt werden mag. Nur die Gewissheit davon kann unserer Kritik Ruhe und Würde geben und sie von der naturalistischen früherer Jahrhunderte unterscheiden, welche mit dem geschichtlichen Faktum auch die religiöse Wahrheit umzustürzen meinte und daher nothwendig frivol sich verhalten musste. Den dogmatischen Gehalt des Lebens Jesu wird eine Abhandlung am Schluss des Werks als unversehrt aufzeigen: inzwischen möge die Ruhe und Kaltblütigkeit, mit welcher im Verlauf desselben die Kritik scheinbar gefährliche Operationen vornimmt, eben nur aus der Sicherheit der Ueberzeugung erklärt werden, dass alles das den christlichen Glauben nicht verletzt".

Die hier vorausangekündigte Schlussabhandlung des zweiten Bandes des Werks setzte sich zur Aufgabe, das kritisch Vernichtete dogmatisch wiederherzustellen. Im Unterschied vom Naturalisten und Freigeist früherer Zeiten sei auch der Kritiker des 19. Jahrhunderts mit Achtung vor jeder Religion erfüllt und namentlich des Inhalts der höchsten Religion, der christlichen, als identisch mit der philosophischen Wahrheit sich bewusst. Es folgt sodann ein kritischer Ueberblick der geschichtlichen Entwicklung des Christusdogmas, als dessen Wahrheit zuletzt die spekulative Deutung in folgender Fassung gegeben wird: „Ist die Menschheit einmal reif dazu, die Wahrheit, dass Gott Mensch, der Mensch göttlichen Geschlechts ist, als ihre Religion zu haben, so muss, da die Religion die Form ist, in welcher die Wahrheit für das gemeine Bewusstsein wird, jene Wahrheit auf eine gemeinverständliche Weise als sinnliche Gewissheit erscheinen, d. h. es muss ein menschliches Individuum auftreten, welches als der gegenwärtige Gott gewusst wird. Sofern dieser Gottmensch das jenseitige göttliche Wesen und das diesseitige menschliche Selbst in Eins zusammenschliesst, kann von ihm gesagt werden, dass er den göttlichen Geist zum Vater und eine menschliche Mutter habe; sofern sein Selbst sich nicht in sich, sondern in die absolute Substanz reflektirt, nichts für sich, sondern nur für Gott sein will, ist er der Sündlose und Vollkommene; als Mensch von göttlichem Wesen ist er die Macht über die Natur und Wunderthäter; aber als Gott in menschlicher Erscheinung ist er von der Natur abhängig, ihren Bedürfnissen und Leiden unterworfen, befindet sich im Stand der Erniedrigung. Wird er der Natur auch den letzten Tribut zahlen müssen? Hebt die Thatsache, dass die menschliche Natur dem Tod verfällt, nicht die Meinung wieder auf, dass sie an sich eins mit der göttlichen sei? Nein: der Gottmensch stirbt und zeigt dadurch, dass es Gott mit seiner Menschwerdung Ernst ist; dass er zu den untersten Tiefen der Endlichkeit herabzusteigen nicht verschmäht, weil er auch aus diesen den Rückweg zu sich zu finden weiss, auch in der völligsten Entäusserung mit sich identisch zu bleiben vermag. Näher, sofern der Gottmensch als der in seine Unendlichkeit reflektirte Geist den Menschen als an ihrer Endlichkeit festhaltenden gegenübersteht, ist hiermit ein Gegensatz und Kampf gesetzt, und der Tod des Gottmenschen als gewaltsamer durch der Sünder Hände bestimmt, wo-

durch zu der physischen Noth noch die moralische der Schmach und Beschuldigung des Verbrechens kommt. Findet so Gott den Weg vom Himmel bis zum Grabe, so muss für den Menschen auch der Weg aus dem Grabe zum Himmel zu finden sein: das Sterben des Lebensfürsten ist das Leben des Sterblichen. Schon durch sein Eingehen in die Welt als Gottmensch zeigte sich Gott mit der Welt versöhnt: näher aber, indem er sterbend seine Natürlichkeit abstreifte, zeigte er den Weg, wie er die Versöhnung ewig zu Stande bringt, nämlich durch Entäusserung zur Natürlichkeit und Wiederaufhebung derselben identisch mit sich zu bleiben. Insofern der Tod des Gottmenschen nur Aufhebung seiner Entäusserung und Niedrigkeit ist, ist er in der That Erhöhung und Rückkehr zu Gott: so folgt auf den Tod wesentlich die Auferstehung und Himmelfahrt".

So begreiflich es ist, dass Strauss als Schüler Hegel's des guten Glaubens sein konnte, er habe mit dieser Allegorisirung der Erscheinung Christi zu einem Bilde der Menschheit und ihres metaphysischen Verhältnisses zum Absoluten „das kritisch Vernichtete dogmatisch wiederhergestellt", so begreiflich ist doch auch, dass die christliche Welt gegen einen derartigen Ersatz des ihr Genommenen lebhaft protestirte. Strauss befand sich hierbei in der That in einer Selbsttäuschung, die etwas Tragisches insofern hat, als er dieselbe mit der ganzen philosophischen Richtung seiner Zeit theilte, also nicht persönlich dafür verantwortlich gemacht werden kann, während die fatalen Folgen dieser Täuschung sich auf ihn persönlich wie auf keinen Zweiten entladen haben. Es war der Grundirrthum der Hegel'schen Philosophie, dass die Wahrheit der Religion im logischen Bewusstsein von metaphysischen Verhältnissen bestehe, wobei das wirkliche Wesen derselben, wie es in Gefühls- und Willensvorgängen besteht, gründlich übersehen wurde: dieser Irrthum war es, der Strauss zu der Meinung verleitete, den Kern des Christusglaubens in metaphysischen Aussagen über die menschliche Gattung gefunden zu haben, während doch damit das Gebiet des religiösen Glaubens noch gar nicht einmal berührt, geschweige seine höchste Wahrheit erschöpft war. Nicht darin also lag der Fehler von Strauss, dass er in den Wundererzählungen der Evangelien Sinnbilder idealer Wahrheiten erblickte, — dass sie dieses in der That sind, liesse sich mit Leichtigkeit aus dem N. T. selbst erweisen; sondern der Fehler lag darin, dass er diese Wahrheiten ausserhalb der Religion suchte, statt in ihr, in metaphysischen Categorieen von problematischem Erkenntnisswerth, statt in den Thatsachen des frommen Gefühls und sittlichen Willens, in welchen die erlösenden und beseligenden Wirkungen unserer Religion wirklich liegen. Hätte er auf diese sittlich-religiösen Wahrheiten, die „Aussagen des frommen Selbstbewusstseins" nach Schleiermacher, besser geachtet, so hätte sich auch von selbst das Weitere ergeben, dass dieselben an der geschichtlichen Person Jesu nicht blos ein zufällig gewähltes Bild und Beispiel, sondern ihr schöpferisches Urbild und ihren geschichtlichen Quellpunkt haben. Indem damit die geschichtliche Person Jesu mit der sittlich-religiösen Idee des Christenthums in ein inneres und wesentliches Verhältniss als ihr bahnbrechender Prophet gesetzt worden wäre, würde ihm seine religiöse Bedeutung gewahrt worden sein, welche bei Strauss' Allegorisirung völlig verloren geht, da ja zwischen den philosophischen Ideen, in welchen er den Kern des Christusglaubens suchte, und der Person Jesu keinerlei innere Beziehung besteht. Hätte aber Strauss nach der kritischen Auflösung der Wundersagen das ideale Lebensbild der sittlich-religiösen Persönlichkeit Jesu positiv in's Licht gestellt und dieses als den bleibenden Kern statt der kritisch zerstörten Schaalen der Christenheit angeboten, so würde der Widerspruch gegen sein wissenschaftliches Werk zwar freilich auch nicht ausgeblieben sein, aber doch gewiss nicht die erbitterte Leidenschaftlichkeit gehabt haben, die für Strauss' Lebensgang nicht blos, sondern auch für seine innere Entwicklung so verhängnissvoll geworden ist, da sie eine grosse Begabung und einen mannhaften Forschergeist für immer der Kirche und Theologie entfremdet und verfeindet hat. Wir Heutigen, welche ein halbes Jahrhundert von jenen Jahren der Strauss'schen Bewegung trennt, können auf sie nur zurückblicken mit aufrichtigem Schmerz über das tragische Schicksal, dass eine so edle Kraft scheiterte, theils weil ihre Zeit noch nicht reif war für ruhige Aufnahme des Wahren und Berechtigten an ihrer kritischen Leistung, theils aber auch weil sie selbst noch befangen war in den irrigen und in diesem Fall verhängnissvoll schiefen Voraussetzungen des philosophischen Intellektualismus ihrer Zeit.

Von der durch das Strauss'sche Werk hervorgerufenen zahlreichen Literatur von Streitschriften kommen für unseren Zweck nur drei in Betracht: Neander's „Leben Jesu" (1837), Ullmann's „Historisch oder mythisch?" und Weisse's Buch: „die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet" (1838). Die beiden erstgenannten stammen aus der Schleiermacher'schen Vermittelungstheologie, die bei allen ihren supranaturalistischen Neigungen der Kritik doch immerhin zu viele Concessionen macht, als dass sie das Strauss'sche Verfahren unbedingt zu verwerfen vermöchte. Strauss

hat das Buch Neander's treffend charakterisirt durch das Motto: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!“ Neander kann die Wunder weder ganz entbehren, noch aber auch ganz annehmen, daher behilft er sich mit einer Abschwächung des Wunderbegriffs: das Wunder soll nicht widernatürlich sein, sondern nur übernatürlich, sofern es auf höheren, noch unbekannten Naturgesetzen beruhe, eine höhere in unsere Natur hereinragende Ordnung schöpferischer Kräfte verrathe, zu deren Aufnahme die gewöhnliche Naturordnung durch die göttliche Weisheit von jeher präformirt worden sei. Auch sei ein verschiedener Grad von Uebernatürlichkeit anzunehmen, bei den Heilwundern eine geringere als bei den Wundern anderer Art. Doch werden auch diese noch ein wenig abgeschwächt. Das Wasser zu Kana soll nicht in wirklichen Wein verwandelt, sondern nur mit einer weinartigen Kraft in der Weise der Mineralwasser ausgestattet worden sein. Bei den Todtenerweckungen wird überall (auch Joh. 11!) die Möglichkeit des Scheintodes offen gelassen. Der Wunderstern der Magier wird als eine natürliche Planeten-Conjunktur gedeutet, welche nur den Anlass zur Reise gegeben, nicht den Weg gezeigt habe. Die Tauferscheinung wird zur Vision, die Versuchungsgeschichte zum Symbol gemacht. So werden die stärksten Wundererzählungen ganz oder halb bei Seite geschafft, andere aber doch wieder festgehalten, wie namentlich die Auferstehung Christi selbst. Dass ein so inkonsequentes Verfahren keine Widerlegung der Strauss'schen Kritik war, ist klar; die einzige Bedeutung dieser Schrift lag darin, dass sie zeigte, wie unmöglich der naive Glaube an die evangelischen Erzählungen einem von dem Bildungsgang der Zeit afficirten Theologen wurde, und wie sehr also eine prinzipiell neue Stellungnahme der theologischen Wissenschaft zu diesen Ueberlieferungen eine dringende Aufgabe der Zeit geworden war.

Tiefer als Neander drang Ullmann in den Kern der Frage ein. Er gibt zu, dass in den Evangelien Sagen von wesentlich symbolischem Charakter vorkommen, aber daraus folge doch nicht, dass Alles mythisch sei; vielmehr sei eben dies die Aufgabe, die Grenzen des Historischen und Mythischen genau zu bestimmen. Dass Strauss dieses nicht gethan, dass er seine Arbeit auf die blose Negation des Ueberlieferten beschränkt habe, darin findet Ullmann — und mit Recht — den Hauptfehler des Werks. Es komme bei Strauss, bemerkt er fein, darauf hinaus, dass die Kirche Christum gedichtet habe; dabei aber werde die Geschichte des Christenthums unbegreiflich. Aus dieser weltgeschichtlichen Thatsache sei vielmehr der Schluss auf eine entsprechende Ursache zu ziehen, welche nur in

der Persönlichkeit des Kirche bildenden Christus gefunden werden könne. Die Bedeutung dieser Persönlichkeit habe Strauss unterschätzt oder ignorirt, weil ihm nach seinen philosophischen Voraussetzungen zum voraus feststand, dass die Idee ihre Fülle nicht in Ein Individuum ausgiesse, sondern nur in der Gesammtheit der Gattung sich entfalte. Dagegen sei aber zu erinnern an die geschichtliche Thatsache, dass auf allen geistigen Gebieten von Zeit zu Zeit geniale Persönlichkeiten auftreten, in welchen sich z. B. die Idee der Kunst in irgend einer ihrer Formen auf vollendete, urbildliche Weise verkörpert darstelle. In einem Homer, Sophokles, Dante, Shakespeare, Rafael, Händel u. s. w. sei doch die Idee ihrer Kunst in Ein Exemplar ausgegossen und ein Höchstes als Urbild für alle Folgenden aufgestellt. Noch viel mehr müsse dieses auf dem religiösen Gebiete möglich sein. Möge immerhin die Offenbarung durch alle Völker und Zeiten hindurchgehen, so strebe sie doch nothwendig auf einen Höhepunkt und Mittelpunkt der religiösen Menschheitsentwicklung hin und dieser sei eben der urbildliche, sündlose Christus.

Strauss hat unter allen gegen ihn gerichteten Streitschriften die Ullmann's am achtungsvollsten behandelt, ja er hat ihr nicht unbedeutende Concessionen gemacht. Zwar was das von Ullmann aufgestellte Dilemma betrifft, ob Christus die Kirche gebildet oder die Kirche Christum gedichtet habe, so bemerkt Strauss dagegen nicht ohne Grund, dass beides einander nicht ausschliesse: sei auch die Kirche durch die schöpferische Kraft der Persönlichkeit Jesu gebildet, so könne sie darum doch auch wieder ihrerseits das Christusbild aus ihren Messiasvorstellungen und Hoffnungen heraus umgebildet und ausgeschmückt haben. Immerhin aber gab Strauss in der bald darauf veröffentlichten Schrift: „Vergängliches und Bleibendes. Zwei friedliche Blätter“ (1838/39) dem Einwurf Ullmanns insoweit Recht, als er zugestand, dass das religiöse Lebensgebiet sich zu den übrigen wie der Mittelpunkt zur Peripherie verhalte und dass auf diesem Gebiet Christus ein Höchstes in seiner Art darstelle und die übrigen Religionsstifter soweit überrage, dass ein Hinausgehen über ihn für alle Zukunft unmöglich sei. Denn in ihm sei die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zuerst in's Selbstbewusstsein getreten und zwar mit so schöpferischer Kraft, dass alle Folgenden daraus schöpfen können. Er erkannte also jetzt mit Ullmann Christum als religiösen Genius von geschichtlicher Einzigartigkeit an, nur dass er nicht mit jenem und Schleiermacher die einzigartige Genialität zur absoluten Vollkommenheit steigern und so über das geschichtliche Niveau überhaupt entrücken

wollte. Zugegeben auch, dass dies an und für sich eine haltbare Position wäre, so lag doch die Schwäche derselben in der Art, wie Strauss diese Erhabenheit Christi begründete; denn dass das philosophische Bewusstsein von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen sich kaum dem johanneischen, jedenfalls nicht dem geschichtlichen Jesus der synoptischen Evangelien zuschreiben lässt, ist klar. Der Fehler, an welchem auch diese irenische Position doch wieder scheitern musste, lag also darin, dass Strauss die Würde Christi in einer philosophischen Idee, statt in der Eigenthümlichkeit seines sittlich-religiösen Selbstbewusstseins und Lebenswerkes suchte. Und um nun jene wenigstens mit einem Schein von historischer Berechtigung Christo zuschreiben zu können, that er jetzt den Missgriff, die Echtheit des johanneischen Evangeliums wenigstens als möglich zuzugestehen und mit demselben als einer geschichtlichen Grösse zu rechnen. Dadurch kam in die dritte Auflage seines „Lebens Jesu“ eine Unsicherheit und ein Schwanken, welches von der entschlossenen Konsequenz und Klarheit der vorigen Auflagen übel abstach und um so weniger einen günstigen Eindruck auf das theologische Publikum zu machen vermochte, als man Grund hatte zu vermuthen, dass äussere Zweckmässigkeitsgründe zu diesen halben Concessionen mitgewirkt haben. Strauss hat denn auch selbst diesen falschen Schritt sogleich in der bald folgenden vierten Aufl. wieder zurückgenommen und dadurch den ursprünglichen Stand der Frage wiederhergestellt. Soviel aber hatte dieses Schwanken immerhin bewiesen, dass die für ein Leben Jesu fundamentale Frage nach dem geschichtlichen Werth der Quellen und ihrem Verhältniss zu einander bei Strauss noch ganz ungenügend behandelt war. Hier musste also eine die Frage wissenschaftlich fördernde Untersuchung einsetzen.

Diess geschah zuerst und in sehr gediegener Weise durch Hermann Weisse. Er erklärt in der Vorrede seiner „Evangelischen Geschichte“ (1838), dass er das Erscheinen des Strauss'schen Werks von vorneherein als ein erfreuliches, der wahrhaften christlichen Erkenntniss und Einsicht, welche nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft liege, keineswegs nachtheiliges sondern im Gegentheil förderliches begrüsst habe, weil es die ansich unerfreuliche Arbeit der aufräumenden Kritik so gründlich vollzogen habe, dass man jetzt um so muthiger daran gehen könne, ein neues Positives an die Stelle des kritisch Hinweggeräumten zu setzen. Zu diesem Zweck geht Weisse von einer genauen Untersuchung des literarischen Verhältnisses der Evangelien aus und kommt dabei zu dem für ihn selbst überraschenden Ergebniss, dass dem Marcusevangelium

die Originalität und Priorität vor den übrigen zukomme; ein Ergebniss, welches der damals allgemein herrschenden Ansicht so sehr zuwiderlief, dass in der That ein wissenschaftlicher Muth dazu gehörte, es der evangelischen Geschichtsdarstellung zu Grunde zu legen. Uebrigens ist dieselbe Ansicht gleichzeitig auch von einem Landsmann Weisse's, dem sächsischen Pfarrer Wilke in einem sehr gründlichen Buche vertheidigt worden. Gleichwohl hat sie nur langsam und mühsam gegen das anfangs noch doppelte Vorurtheil für Johannes und Matthäus, später wenigstens gegen das letztere, aufkommen können; jetzt ist sie doch schon von der Mehrheit der Theologen acceptirt und es ist wohl nur eine Frage der Zeit, dass man allgemein die Ursprünglichkeit des Markus und die späte Entstehung sowohl des Matthäus- als des Johannesevangeliums zu den gesicherten Ergebnissen der Schriftforschung rechnen wird. — So trefflich übrigens Weisse das Verhältniss der synoptischen Evangelien zu einander und zum johanneischen erkannt hat, so blieb er doch hinsichtlich des letztern noch in einer unhaltbaren Halbheit befangen. Er hielt es für das Werk eines Schülers des Apostels Johannes, welches zwar nicht auf direkt historische Treue Anspruch erheben könne, doch aber in seinen Reden wenigstens historische Erinnerungen des Apostels zur Grundlage habe, die freilich schon in dessen Geist und noch mehr dann in der schriftlichen Fixirung durch den Schüler eine stark subjektive Färbung erfahren haben. Die Einheitlichkeit und Planmässigkeit der ganzen Composition des Johannesevangeliums hat Weisse noch nicht erkannt; mit der Nachweisung derselben durch Baur ist die halbkritische Hypothese Weisse's hinfällig geworden. Aber so gewiss in der Johannesfrage Weisse durch Baur korrigirt worden ist, so gewiss hat jener in der synoptischen Frage die richtigere Einsicht vor Baur vorausgehabt.

Was ferner die Beurtheilung der evangelischen Erzählungen betrifft, so stimmt Weisse mit Strauss zwar in dem Negativen ganz überein, dass alles eigentlich Mirakulöse, wobei die für alles Geschichtliche geltenden Naturgesetze angeblich durch den absoluten Geist durchbrochen wären, für unnatürlich und ebendarum auch für ungeschichtlich zu halten sei: „Vor einer die Gesetze der Natur und der Geschichte völlig durchbrechenden Handlung der Gottheit, vor einem Mirakel in jenem eigentlichen ungeschichtlichen und widernatürlichen Sinne vermöchten wir nur gedankenlos resignirend dazustehen.“ Auch Weisse glaubt, dass wir in diesen Erzählungen religiöse Mythen zu sehen haben. Allein die Strauss'sche Erklärung derselben genügt ihm keineswegs; nicht aus mechanischer Ueber-

tragung schon fertig gegebener alttestamentlicher Vorstellungen und Sagen auf den Messias Jesus, wie Strauss gemeint, sind diese christlichen Mythen zu erklären, sondern sie sind das eigene Produkt des religiösen Geistes des Christenthums, welcher seine ideale Wahrheit, als Erfüllung aller früheren jüdischen und heidnischen Ahnungen, darin symbolisch ausgedrückt hat. So deutet denn Weisse die Wundererzählungen durchaus als religiöse Allegorieen, gedichtet von der unwillkürlich und unbewusst (d. h. ohne die poetische Form von dem idealen Inhalt zu unterscheiden) symbolisirenden Phantasie der Urgemeinde. Dass diese Erklärungsweise auch für das religiöse Gefühl der Gegenwart viel weniger anstössig sei, hat Weisse mit Recht betont. „Nur so fällt auch der Anstoss weg, den in jedem andern Fall die andächtige religiöse Betrachtung der evang. Geschichte an der Beimischung sagenhafter Dichtungen zu nehmen nicht umhin kann. Was nämlich eine von dem wahrhaften substantiellen Inhalt, von der Idee der heiligen Geschichte durch und durch erfüllte Sage der Anschauung bietet: das kann wesentlich nichts anderes sein als selbst ein religiöser, ein heiliger Inhalt. Die geschichtliche Offenbarung Gottes in dem Evangelium verliert von ihrem heiligen Inhalt nicht das mindeste, wenn ein Theil dieses Inhalts, statt als unmittelbare Thatsache solcher Art zu gelten, in welcher sich die Gottheit mehr spielend als ernst, gleichsam mit ihrem eigenen erhabensten Werk ein paradoxes, halb poetisches, halb aber doch auch trocken prosaisches Spiel treibend erwiese, vielmehr als das geniale geistvolle Werk erkannt wird, in welches der Menschenkreis, an den die göttliche Offenbarung des Christenthums zuerst gerichtet war, ein produktives schöpferisches Bewusstsein von dem in seine Mitte herabgestiegenen Gottesgeiste und von der Weise seines Wirkens hineinlegte. Solches Bewusstsein ist es, welches in der heiligen Sage seinen ihm durchaus gemässen Ausdruck gefunden hat." Es ist gewiss, dass erst mit dieser Betrachtungsweise, verbunden mit der scharfsinnigen Untersuchung der Quellen nach ihrem literarischen Verhältniss und Werth, der richtige Weg beschritten war, auf welchem die Theologie über die blos negative Kritik von Strauss hinaus zu positivem Verständniss der Evangelien zu gelangen hoffen durfte. Die weitere Verfolgung dieses Weges durch die „Tübinger Schule" hat zu den bedeutsamsten Ergebnissen geführt.

Das beste, gerechteste und gründlichste Urtheil über das Strauss'sche Buch hat sein Lehrer in Tübingen, der berühmte Kritiker und Kirchenhistoriker Ferdinand Christian Baur in der Einleitung seines Buches „Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniss zu einander, ihren Charakter und Ursprung" ausgesprochen. Er findet seinen Vorzug wie seine Schranke in der konsequent durchgeführten negativen Kritik, welche das vermeintliche Wissen von den Evangelien zerstört und das Nichtwissen der geschichtlichen Wahrheit zum Bewusstsein gebracht, ebendamit aber dem richtigen Wissen den Weg gebahnt habe. Ich will ihn selbst sprechen lassen: „Mit allen originellen, wahrhaft genialen Werken theilt das Strauss'sche den grossen Vorzug, ebensosehr über der Zeit als in der Zeit zu stehen. Indem es sich mitten in das Zeitbewusstsein hineinstellt, von allen Seiten her die kritischen Forschungen über das Leben Jesu mit ihren Ergebnissen in sich zusammenlaufen lässt, um sie in ihrer Spitze zusammenzufassen und durch Schärfung des ganzen Beweisverfahrens, durch nähere Bestimmung des noch unbestimmt Gelassenen, durch Ergänzung der noch vorhandenen Lücken, alles zur Einheit eines Ganzen zu verbinden, macht es sichselbst zum lebendigen Mittelpunkt des ganzen kritischen Zeitbewusstseins. Hieraus allein erklärt sich der mächtige Eindruck, welchen das Werk auf seine Zeit machte. Man hat Strauss gehasst, weil der Geist der Zeit sein eigenes Bild, wie er es in treuen, scharf ausgeprägten Zügen ihm vorhielt, nicht zu ertragen vermochte. In diesem Reflex seines Zeitbewusstseins gieng ihm jetzt erst das rechte Bewusstsein über so Vieles auf, was er sich bisher noch nicht klar gemacht hatte, indem er jetzt erst seiner Widersprüche und Inkonsequenzen und falschen Voraussetzungen, der ganzen Negativität seines Wesens inne wurde. Gestehe man sich offen, wie die Sache steht, und überzeuge sich, dass es endlich, statt fort und fort in's Vage und Leere hinein zu polemisiren, an der Zeit sein möchte, die Strauss'sche Kritik als ein Erzeugniss ihrer Zeit zu begreifen und sich klar zu machen, wie sie zwar nur auf der damaligen Entwicklungsstufe der Kritik möglich, auf ihr aber auch eine nothwendige Erscheinung war. Welches andere Resultat konnte aus den damaligen Untersuchungen über den Ursprung der Evangelien und ihr Verhältniss zu einander gezogen werden als ein blos negatives? Indem Meinung gegen Meinung stund und alle Meinungen zusammen sich gegenseitig widersprachen und sichselbst aufhoben, fielen alle in eine Indifferenz zusammen, in welcher man sich an nichts Festes und Sicheres halten konnte. Es war wirklich so, wie Strauss selbst sagt, in dem Dunkel, welches die Kritik durch Auslöschung aller bisher dafür gehaltenen historischen Lichter angerichtet, musste das Auge erst durch allmälige Gewöhnung wieder

Einzelnes unterscheiden lernen. Der Anfang dazu sollte durch das Strauss'sche Werk geschehen, es sollte aus dem allgemeinen Dunkel an den hellen Tag des historischen Wissens herausführen; nur fällt die Bedeutung, durch welche es Epoche macht, nicht auf diese positive, sondern vielmehr auf jene negative Seite; sein grösstes Verdienst ist nicht das Wissen, das es zu Tage förderte, sondern nur das Nichtwissen, das es zum Bewusstsein brachte. Dies ist die wahrhaft geschichtliche Bedeutung der Strauss'schen Kritik. Ihr grösstes Verdienst wird immer darin bestehen, mit reiner offener Wahrheitsliebe, vorurtheilsfrei und voraussetzungslos, ohne alle Schonung und Rücksicht, wenn auch mit schneidender Kälte dargethan zu haben, wie es auf dem damaligen Standpunkt der Kritik mit dem historischen Wissen um die evangelische Geschichte sich verhielt. In diese, dem ganzen Bewusstsein der Zeit mit aller Schärfe vorgehaltene Negativität seines vermeintlichen Wissens geht die wahre Bedeutung des Strauss'schen Werks so sehr auf, dass es eigentlich mit jedem Schritt, welchen es darüber hinausthut, schon aus seiner Rolle zu fallen scheint. Der Geist der Zeit sträubt sich aber mit aller Macht dagegen, in einer Sache, in welcher er seines Wissens längst so gewiss zu sein meint, sich seines Nichtwissens überführen zu lassen. Statt anzuerkennen, was, um weiter zu schreiten, vor allem anerkannt werden musste, hat man nur alles Mögliche versucht, um durch Aufwärmung längst veralteter Hypothesen, durch theologische Charlatanerie, durch alle Motive eines falschen Parteiinteresses sich über den wahren Stand der Sache neue Illusionen zu machen. Aber zu einer höheren Gewissheit über die Wahrheit der evang. Geschichte kann man nur dadurch gelangen, dass man auf der Grundlage der Strauss'schen Kritik sein bisheriges Wissen als ein Nichtwissen anerkennt. Wo alles bisherige Wissen in Indifferenz sich aufgelöst und zu einem Nichtwissen geworden, kann die Bestimmtheit des Wissens nur von der Unterscheidung des Einzelnen ausgehen. Eben dieses Einzelne aber ist die Grenze, an welcher die Strauss'sche Kritik selbst ihr Ende hat.“

Um über die Negativität des Strauss'schen Resultats hinauszukommen, muss die Kritik der evang. Geschichte zur Kritik der Schriften werden, welche die Quelle dieser Geschichte sind. Soll aber diese nicht wieder wie bisher in vagen und sich gegenseitig aufhebenden Hypothesen stecken bleiben, sondern auf festen Boden gestellt werden, so muss der eigenthümliche Charakter jedes einzelnen Evangeliums genau erkannt, die schriftstellerische Art und Absicht seines Verfassers untersucht und sein Verhältniss zu den all-

gemeinen Zeitverhältnissen, aus welchen es stammt, festgesetzt werden. Einen Anlauf hierzu hatten in ihrer Art schon vor F. Chr. Baur Bruno Bauer, Weisse und Wilke gemacht, indem sie an Stelle der allgemeinen unbestimmten Tradition den Evangelisten Markus als Urevangelisten voraussetzten und aus ihm die anderen Evangelien ableiteten. Zum äussersten Extrem hatte Br. Bauer diese Ansicht getrieben, sofern er Markus nicht blos zum ersten Darsteller, sondern nahezu zum Schöpfer des Stoffs der evangelischen Geschichte, diese also zu einer Dichtung und das Christenthum zur Erfindung des Einen Urevangelisten machte. So sehr diese „phantasmagorische Geschichtsbetrachtung“ sich selbst richtet, so liess sich doch ein Korn Wahrheit in Br. Bauer's Opposition gegen Strauss nicht verkennen, wenn er fragte, ob denn das mysteriöse mythendichtende Gemeindebewusstsein Evangelien hervorbringen konnte, da es doch nicht Hände, um zu schreiben, nicht Geschmack, um zu komponiren, nicht Urtheilskraft, um das Zusammengehörige zu verbinden und Fremdes abzuschneiden, gehabt habe? Es war damit in der That ein schwacher Punkt der Strauss'schen Methode getroffen, nämlich das Ignoriren der Subjektivität der evang. Schriftsteller. Gerade hierauf aber müsste, wie F. Chr. Baur bemerkt, eine geschichtliche Kritik in erster Linie achten. „Da überhaupt für uns alles Geschichtliche erst durch das Medium des erzählenden Schriftstellers hindurchgeht, so ist auch bei der Kritik der evang. Geschichte die erste Frage nicht, welche objektive Realität diese oder jene Erzählung ansich hat, sondern vielmehr wie sich die Erzählung zum Bewusstsein des erzählenden Schriftstellers verhält, durch dessen Vermittlung es für uns ein Objekt des historischen Wissens ist.“ Es gilt also vor allem zuerst zu wissen, was ein Schriftsteller wollte und bezweckte, aus welchem Interesse seine Darstellung hervorgegangen ist und welchen Charakter sie dadurch erhalten hat; und diese Frage lässt sich auf keinem anderen Weg beantworten als durch möglichst genaue Erforschung der geschichtlichen Verhältnisse, unter deren Einfluss der Schriftsteller geschrieben hat. Jeder Schriftsteller gehört der Zeit an, in der er lebt, und je mehr sein Gegenstand für die Gegensätze, Parteien und Interessen derselben von Bedeutung ist, desto gewisser ist anzunehmen, dass er auch die Farbe der Zeit ansich trägt und dass die Motive seiner Darstellung in den Verhältnissen der Zeit liegen. Eben dieses gilt auch von den Evangelien; auch hier wird also die erste Frage der Kritik die sein müssen: was wollte und bezweckte jeder Verfasser derselben? Damit erst kommen wir auf den festen Boden der konkreten geschichtlichen Wahrheit. Da die eigenthümliche Tendenz am

bestimmtesten beim johanneischen Evangelium zu erkennen ist, so hat Baur dieses, welches bisher gegen alle Versuche der Kritik am sprödesten sich verhalten hatte, zum Ausgangspunkt seiner Evangelien-Forschung gemacht.

Ehe wir aber diese weiter verfolgen, müssen wir auf seine vorhergegangenen kritischen Arbeiten achten. Ich habe nur, um sein Verhältniss zu Strauss klar zu machen, diese Erörterungen aus der Einleitung seines Werks über die kanonischen Evangelien hier vorangestellt. Baur selbst aber ist — für den Historiker sehr bezeichnend — nicht von den Evangelien, diesem komplicirtesten Problem der neutestamentlichen Forschung, ausgegangen, sondern von den paulinischen Briefen, wo die Fragen verhältnissmässig einfacher liegen. Aus seinen exegetischen Vorlesungen über die Korintherbriefe war 1831 die Abhandlung hervorgegangen: „*Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des paulinischen und petrinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom.*“ Er hatte hier nachgewiesen, dass Paulus in Korinth mit einer judenchristlichen Partei zu kämpfen hatte, welche seine apostolische Autorität bestritt und seinem universalistischen ein jüdisch-partikularistisches Christenthum entgegensetzen wollte. Er hatte sodann die Spuren dieses selben Parteigegensatzes auch in der nachapostolischen Zeit bis zu den klementinischen Homilien verfolgt und von hier aus auch die Sagen vom Magier Simon und vom Episkopat des Petrus in Rom zu erklären gesucht. In diesen geistvollen, wenn auch theilweise vielleicht zu kühnen Kombinationen lagen zwar schon die Keime seiner späteren Ansicht vom Urchristenthum, aber seine literarische Kritik war hier noch nicht zur Selbständigkeit gekommen. Erstmals trat dieselbe in ihrer ganzen eigenartigen Bedeutung hervor in der Schrift „*über die sogenannten Pastoralbriefe*“, welche im selben Jahr mit Strauss' Leben Jesu (1835) erschien. Seine Untersuchungen über die christliche Gnosis, welche er im selben Jahr veröffentlichte, hatten Baur darauf geführt, nach Spuren dieser Erscheinung auch in den neutestamentlichen Schriften zu suchen, und er hatte dabei entdeckt, dass die in den Briefen an Timotheus und Titus bekämpften Irrlehrer keine anderen als die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts, besonders die Marcioniten sein können. Damit war für die Kritik dieser Briefe an der Stelle der bisherigen vagen subjektiven Hypothesen ein fester Stützpunkt von objektivem geschichtlichem Werth gewonnen. Auch auf andere Eigenthümlichkeiten dieser Briefe, besonders hinsichtlich der kirchlichen Aemter und Ordnungen

fiel aus den Verhältnissen des zweiten Jahrhunderts ein erklärendes Licht, welches zugleich zur Bestätigung der aus der Charakteristik der Irrlehrer gewonnenen Hypothese diente. Hatten früher schon Einzelne, wie Eichhorn und de Wette, auch Schleiermacher wenigstens hinsichtlich des I Timotheusbriefes, die Echtheit bezweifelt, so waren jetzt durch Baur diese Zweifel nicht blos vollauf gerechtfertigt, sondern — was die Hauptsache — es war auch das positive Ergebniss gewonnen, dass diese Briefe aus dem Kampf der katholischen Kirche gegen die Gnosis in der Mitte des 2. Jahrhunderts stammen und den Zweck hatten, die kirchliche Tradition und Hierarchie gegen die Häretiker zu befestigen. Die Tragweite dieser Schrift Baur's reicht über die unmittelbar behandelte Frage weit hinaus, sofern sie erstmals eine aus grosser Gesammtanschauung der urchristlichen Zeitverhältnisse geschöpfte *objektive Kritik* an die Stelle der bisherigen subjektiven gesetzt hat, *eine neue Methode*, von deren grosser Bedeutung Baur selbst in der Vorrede ein klares Bewusstsein verräth.

Diese kritische Methode hat er dann in den nächsten Jahren auf die verschiedenen paulinischen Briefe und auf die Apostelgeschichte angewandt und die Ergebnisse dieser Untersuchungen zusammengefasst in dem Werk: „*Paulus, der Apostel Jesu Christi, sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums*“ (1. Aufl. 1845, 2. Aufl. 1866). Im ersten Theil des Werks beschreibt Baur das Leben und Wirken des Apostels Paulus, durch welchen das Christenthum erst seine universelle historische Bedeutung gewonnen und vom Judenthum sich losgemacht hat, was aber freilich nicht, wie man bisher der kirchlichen Tradition gemäss meinte, in Uebereinstimmung des Paulus mit den älteren Aposteln und mit der Urgemeinde, sondern im Gegensatz und Kampf mit ihnen durchzusetzen war. Hierbei unterzieht er die Darstellung der Apostelgeschichte einer eingehenden Kritik, welche zu dem Ergebniss führt, dass dieses Buch von den authentischen Zeugnissen der paulinischen Briefe so vielfach und bedeutend abweicht, dass ihm nur ein sekundärer historischer Werth beigelegt werden kann; die Absicht des Verfassers war nicht die rein geschichtliche Darstellung, sondern, wie Baur glaubt, „eine Vertheidigung des Heidenapostels wider die Anfeindungen und Vorwürfe der Judaisten“. Zu diesem Zweck habe er den Paulus zu einem ganz anderen gemacht, als der wirkliche Paulus der echten Briefe selbst gewesen sei: er habe ihn der judenchristlichen Richtung ebenso näher ge-

bracht, wie er den Petrus paulinischer darstelle, als dieser wirklich gewesen sei; die Motive einer solchen Darstellung können aber nur in den Verhältnissen der Zeit aufgesucht werden, wo „der Paulinismus so sehr durch die judenchristlichen Bestrebungen zurückgedrängt war, dass er nur auf dem Wege einer alles Harte und Schroffe seiner Antithese gegen das Judenthum mildernden Nachgiebigkeit sich erhalten und zu der mächtigen judenchristlichen Partei in ein ausgleichendes Einverständniss setzen konnte". Gegen diese Auffassung der Apostelgeschichte lassen sich zwar allerdings triftige Einwände erheben; ich selbst habe in meinem „Urchristenthum" und „Paulinismus" (2. Aufl.) die Gründe erörtert, welche mir eine Modifikation der Baur'schen Ansicht nöthig erscheinen lassen. Allein diese Korrektur möchte ich doch nicht in ihrer Tragweite überschätzt wissen. Man kann den schriftstellerischen Zweck des Verfassers der Apostelgeschichte anders als Baur beurtheilen, darum bleibt es doch immer dabei, dass der Autor praktische Zwecke bei seiner Arbeit verfolgt hat, dass er die christliche Urzeit im Lichte seiner eigenen Zeit und durch das Medium ihrer praktischen Verhältnisse und Bedürfnisse angeschaut und ebendamit kein geschichtlich treues Bild von Paulus und dessen Verhältniss zur Urgemeinde gezeichnet hat. Eben das aber ist die Hauptsache an dem Ergebniss der Baur'schen Untersuchung der Apostelgeschichte und ihres Verhältnisses zu den paulinischen Briefen. Mag ihre ungeschichtliche, idealisirende Darstellung der Urgemeinde von Baur immerhin irrig motivirt worden sein, so ändert das doch gar nichts an der Richtigkeit des Urtheils, dass die Darstellung der Apostelgeschichte in wesentlichen Beziehungen geschichtlich ungenau und unverlässlich sei. Diess erkannt und damit das Verständniss der vom Idealbild der Apostelgeschichte weit abliegenden Wirklichkeit des apostolischen Zeitalters ermöglicht zu haben, das ist auf jeden Fall Baur's bleibendes Verdienst und gibt seinem Werk über „Paulus" die epochemachende Bedeutung einer Grundlegung für alle fernere Erforschung des Urchristenthums.

Der zweite Theil des Werks gibt eine Analyse und Kritik der paulinischen Briefe, von welchen nur die vier an die Galater, Korinther und Römer als echt anerkannt werden. Der dritte Theil stellt die paulinische Theologie unter dem Gesichtspunkt dar, dass in ihr das Christenthum als die absolute geistige Religion gegenüber Heidenthum und Judenthum erkannt ist. — So gewiss Manches auch in diesen beiden Theilen bestreitbar und verbesserungsbedürftig sein mag, so gross ist doch das Verdienst dieses Buches, in welchem mit einer Entschiedenheit, wie nie vorher, die epochemachende Bedeutung

des Apostels Paulus für die Geschichte des Christenthums, die Originalität seiner Auffassung desselben und die Grösse des Kampfes, durch welchen er seine Ideen der jüdischen Befangenheit der Urgemeinde gegenüber durchgesetzt hat, zur klaren Anschauung gebracht wurde.

Von nicht geringerer Bedeutung für die Klärung des Verständnisses des Urchristenthums, als das Werk über Paulus, war dann ferner die Kritik des Johannesevangeliums, welche Baur zuerst in einer Abhandlung (1844) gab, die er dann in das Werk über „die kanonischen Evangelien" (1847) als ersten und wichtigsten Theil desselben wieder aufnahm. Er geht nicht nach der sonst üblichen Weise von der Frage nach dem Verfasser aus, sondern diese bildet erst den Schluss der Untersuchung. Ausgegangen wird vielmehr von der Frage: welches die den Verfasser bei seiner eigenthümlichen Darstellung der evang. Geschichte bestimmende Idee und Absicht gewesen sei? Baur findet dieselbe in der im Prolog vorausgestellten Logos-Idee. Sofern der Logos als das göttliche Prinzip des Lichtes und Lebens in der Person Jesu in die Erscheinungswelt leibhaftig eintritt und zu der Finsterniss der Welt in Gegensatz tritt, so bewegt sich die ganze Geschichte Jesu um die Herausstellung und Ueberwindung dieses Gegensatzes der metaphysisch-ethischen Prinzipien: Licht und Finsterniss, Wahrheit und Lüge, Glaube und Unglaube, Gottes- und Teufelskinder, Leben und Tod. So enthält das joh. Evangelium eine mit der häretischen Gnosis zwar nicht identische, aber doch nahe verwandte christliche Gnosis, eingekleidet in die Form einer geschichtlichen Darstellung des Lebens Jesu. Dass aber eine solche von idealen Motiven lehrhafter Art durch und durch bestimmte Darstellung einen geschichtlichen Werth nicht hat, darauf Anspruch machen weder kann, noch eigentlich auch will, das wird dann von Baur durch eine kritische Vergleichung des johanneischen mit den synoptischen Berichten bewiesen, wobei durchweg die grössere geschichtliche Wahrscheinlichkeit auf Seiten der letzteren zu stehen kommt. Insbesondere wird auch gegenüber den Theilungsversuchen gezeigt, wie gerade die johanneischen Reden durchaus dem dogmatischen Zweck des Evangelisten dienen und mit den Erzählungen aufs engste zusammenhängen, überhaupt das ganze Evangelium eine planmässige Einheit der Komposition verrathe, welche jede Möglichkeit einer Theilung zwischen echten und unechten oder besser: historischen und frei entworfenen Bestandtheilen ausschliesse. Zuletzt erst wird die Frage nach dem Verfasser des Evangeliums untersucht und die Nichtidentität desselben mit dem Apostel erschlossen theils aus der

Ungeschichtlichkeit sovieler Erzählungen des Evangeliums, worin es sogar hinter den Schriften der Nichtaugenzeugen Markus und Lukas noch zurücksteht, besonders auch aus der Unbekanntschaft mit palästinensischen Lokalitäten und Verhältnissen (z. B. 1, 28. 5, 2. 9, 7. 11, 51. 18, 13.); theils aus der Stellung des Evangelisten zur Passahfrage, welche der auf den Apostel Johannes sich berufenden Ansicht der kleinasiatischen Kirche gerade entgegengesetzt war; theils aus dem Gegensatz des ganzen dogmatischen Charakters des Evangeliums zu dem der Apokalypse, welche im Einklang mit Gal. 2. den Apostel Johannes noch ganz in eng judenchristlichen Anschauungen befangen zeigt, über welche der Evangelist weit erhaben war. Frage man aber, wie es möglich gewesen, dass ein nichtapostolisches Evangelium doch von der Kirche für ein Werk des Apostels gehalten worden sei, so erklärt dieses Baur gerade aus dem eigenthümlichen Geist und Charakter desselben: „Durch das Geistige seines Wesens, jenes Pneumatische, das schon die Alten ihm zuschrieben, übte es eine eigene Anziehungskraft auf die Gemüther aus, und da es in Folge seines späteren Ursprungs auch eine entwickeltere Form des christlichen Bewusstseins und Lebens war, so hatte es auch um so vielfachere Beziehungen zu der Zeit seiner Entstehung und Verbreitung. Es steht in allen Gegensätzen der Zeit und trägt doch nirgends eine bestimmte Farbe eines zeitlichen und örtlichen Gegensatzes an sich. Die bedeutendsten dieser Zeitelemente sind die Gnosis, die Lehre vom Logos, der Montanismus und die Frage über das Passah. Zu allen diesen Zeitrichtungen und Zeitfragen hat das Evangelium eine eigenthümliche Beziehung; man kann nicht sagen, dass sie das Evangelium zu ihrer Voraussetzung haben, und doch ist es auch nicht durch sie bedingt; es ist von ihnen berührt und bleibt doch in dieser Berührung in sich frei und selbständig. Es ist der eigenthümliche Charakter des Evangeliums, dass es zwar mit allen Gestalten des Zeitbewusstseins sich befreundet, aber immer nur soweit, um zugleich eine freie, die Gegensätze in einer höheren Einheit vermittelnde Stellung gegen alle zu behaupten“.

Mag an der Beweisführung Baur's im Einzelnen dieses und jenes anfechtbar sein: seine Ansicht vom vierten Evangelium im Ganzen ist durch alle späteren Forschungen nicht widerlegt, sondern nur immer neu bestätigt worden. Und bedenken wir, wie spröde gerade dieses Evangelium der Kritik früher sich verschlossen, und welche Schwierigkeit dieses non liquet einer wissenschaftlichen Erforschung der Evangelien und damit der Anfänge des Christenthums überhaupt entgegengesetzt hatte, so wird man zugeben müssen, dass Baur's Ent-

deckung eine epochemachende und für alle fernere Erforschung des Urchristenthums grundlegende Leistung zu heissen verdient. Nicht ebenso kann über seine Kritik der drei synoptischen Evangelien geurtheilt werden. So begreiflich es ist, dass er den beim Johannesevangelium so trefflich sich bewährenden Schlüssel der dogmatischen Tendenz auch auf die anderen Evangelien anwenden zu sollen meinte, so ist doch eben hierdurch sein Blick für das literarische Verhältniss derselben zu einander getrübt und befangen geworden. Nur so erklärt es sich, dass Baur bei der ganz verkehrten Griesbach'schen Hypothese, nach welcher das Markusevangelium ein Excerpt aus Matthäus und Lukas sein sollte, sich beruhigen konnte, während doch schon Wilke und Weisse die Ursprünglichkeit des Markus als der Quelle der beiden anderen klar und unwiderlegbar bewiesen hatten. Es ist immer das Schicksal der wissenschaftlichen Entdecker, dass sie durch zu weit getriebene Anwendung der neu gefundenen Gesichtspunkte zu neuen Einseitigkeiten und Irrthümern verführt werden. Dem entgieng auch Baur nicht; daraus erklärt es sich, dass sein sonst so scharfer kritischer Blick beim Markus- und Matthäusevangelium, wie auch bei der Apokalypse versagte.

Von den weiteren dogmen- und kirchengeschichtlichen Arbeiten Baur's wird im übernächsten Kapitel berichtet werden. Weil man aber in weiten Kreisen der heutigen deutschen Theologie sich der seltsamen Illusion hinzugeben scheint, als ob die biblische Kritik Baur's ein überwundener Standpunkt sei, um den man sich nichts mehr zu kümmern brauche, so will ich hier das Urtheil eines Mannes beifügen, dessen Sachkenntniss und Unbefangenheit von Allen anerkannt wird. Carl von Weizsäcker, der Nachfolger auf Baur's Lehrstuhl und jetzige Kanzler der Universität Tübingen, sagte kürzlich in einer akademischen Festrede Folgendes: „Man hat den Vorwurf gegen Baur erhoben, dass er die älteste Geschichte des Christenthums nach einem dialektischen Schema von Grundlage, Gegensätzen und Vereinigung zurecht gemacht habe. Allerdings war sein Ergebniss das, dass auf die erste Stiftung das Auseinandergehen in Judenchristenthum und Heidenchristenthum folgte und der Ausgleich beider zur allgemeinen Kirche führte. Seine Ausführungen sind seither vielfach berichtigt und eingeschränkt worden; der Reichthum der Triebfedern in der Bewegung der Sache ist mehr zur Geltung gekommen. Aber der Grundgedanke ist geblieben; und ich wüsste nicht, wie das anders werden sollte, wenn man nicht die Dinge auf den Kopf stellen will. Die ersten Christen waren Juden. Das Christenthum war für sie keine neue Religion; sie konnten an

das Wort des Meisters glauben und Juden bleiben. In der Ausdehnung auf den Völkerkreis ist es die Weltreligion geworden. So mannigfaltig die Vorgänge im einzelnen sind, das bleibt doch, dass aus jenem Gegensatze heraus die Kirche geworden ist. Das war die geschichtliche Aufgabe der ersten Zeit. — In der That hat Baur seine Sätze nicht durch ein vorgefasstes Gedankenbild, sondern durch strenge Anwendung historischer Methode, d. h. vor allem durch Sichtung der Quellen gewonnen. Die Regeln dieser Arbeit sind, wie alle Regeln wirklicher Wissenschaft, sehr einfach, um so wahrer, je einfacher. Werden sie ausgesprochen, so mag jeder denken: das verstehe sich von selbst, und es versteht sich auch von selbst. Was sich aber nicht von selbst versteht, das ist die Anwendung. Sie erfordert Selbstüberwindung. Baur hat mit der Anwendung solcher Regeln Erstaunliches geleistet. Jedermann begreift, dass gegenüber einer Quelle ersten Rangs, Urkunde, Bericht handelnder Personen, alle Erzählung oder Ueberlieferung zurücktreten muss, welche nur aus der Ferne des Ortes oder der Zeit redet. Diese einfache Wahrheit anzuwenden, wird aber schon dem Zeitungsleser in der Gegenwart nicht leicht. Hat man es nun mit längst vergangenen Zeiten zu thun, wo jede Nachricht wie eine Beute erscheint, so ist es wohl zu verstehen, dass der Grundsatz auch von Gelehrten vergessen wird. An die Stelle treten die billigen Gedanken, dass doch an allem etwas sein werde, und dass die Wahrheit in der Mitte liege. Dann entsteht eine Kunst des Ausgleichens und Zusammensetzens, durch welche zum grossen Theil die Geschichte entstanden ist, wie sie in den Lehrbüchern steht, die einer von dem andern abschreibt, und seine Blume dazu legt. Es gehört überall schon Muth dazu, dieses angenehme Gewebe zu zerreissen. Oder ein anderer, ebenso einfacher Satz. Wenn eine überlieferte Quelle mit den sicheren Thatsachen ihrer angeblichen Zeit, mit dem bewährten Bilde derselben nicht übereinstimmt, so gehört sie eben nicht dahin und ihr Platz ist anderswo zu suchen. Oder es bleibt nur übrig, eine vermeinte Geschichte aus bunten Lappen zusammenzuflicken. Es handelt sich darum, das Entweder — Oder auszusprechen, dann ist das Urtheil von selbst gegeben. Wenn Baur diesen Muth hatte, so hatte er allerdings noch etwas anderes für sich: die Fähigkeit, geistige Grösse der Vergangenheit auf sich wirken zu lassen und damit die Marksteine der Geschichte zu erkennen. Der Mann, dem man nichts mehr verargt hat, als seine historische Kritik des Evangeliums Johannis, ist doch derselbe, der den eigenartigen Geist desselben so bewältigend erschlossen hat, dass Männer der verschiedensten Ansichten sich darin heute seinem Einfluss nicht entziehen können". — Ebenso treffend wie diese Charakteristik der wissenschaftlichen Methode Baur's ist die seiner Lehrart, wie Weizsäcker sie ebendort beschreibt: „Von sorgfältiger, fast steifer Arbeit ist Baur auch als Lehrer ausgegangen. In der Art seiner Mittheilung ist immer etwas davon geblieben. Es gehörte dazu. Gerade in Verbindung damit wurde dann der freie Gedanke so wirksam, der begeisterte Vortrag so hinreissend. Er hatte nicht nöthig, sein grosses gelehrtes Wissen zur Schau zu stellen, es verstand sich von selbst. Grosse Anforderung des Lernens hat er auch an Andere gestellt, die Einsicht in die Sache schätzte er immer höher. Er brauchte nicht das Einfache erst schwierig zu machen, nicht nach überraschenden Sätzen zu suchen. Seine Rede war aufrecht und gerade aus, wie wir die hohe Gestalt weit ausschreitend mit gehobenem Haupte zu sehen gewöhnt waren. Jeder kleinliche Anspruch an Autorität war ihm fremd. Es war kein blinder Schülerglaube, den er forderte und erwarb. Die stattliche Gelehrtenschule, die in seinen Spuren gieng, ist nicht durch besondere Zucht entstanden. Sie gieng aus von dem Vorbilde und der Anregung der Arbeit und von der Macht der Gedanken. Sie ist heute, dreissig Jahre nach seinem Tode, noch nicht ausgestorben, nicht überwunden".

Dieses treffliche Bild, welches der würdige Nachfolger Baur's aus den Erinnerungen seiner Studienzeit (Anfang der vierziger Jahre) entworfen hat, kann ich aus den Eindrücken meiner Studienzeit — ich hörte Baur in seinen zwei letzten Lebensjahren 1859 und 1860 — nur vollauf bestätigen.

Baur war in der That ebenso hervorragend als Lehrer wie als Schriftsteller. Eine Persönlichkeit, welche die wissenschaftliche Forschung als einen priesterlichen Dienst im Heiligthum der Wahrheit ausübte, welche mit dem hohen umfassenden Blick des Genies den mühsamen Fleiss und die sorgfältige Pünktlichkeit des Gelehrten verband, und welche die erforschte Wahrheit mit der unbefangenen Offenheit eines reinen, von Selbstsucht und Parteisucht freien Gewissens mittheilte: eine solche Persönlichkeit übte auf eine geweckte und empfängliche Jugend einen Eindruck von einer Tiefe und Macht, von welcher sich das heutige Geschlecht keinen Begriff mehr machen kann. Kein Wunder, dass Baur vom ersten Jahrzehnt seiner akademischen Wirksamkeit an eine Schaar von Schülern um sich schaarte, welche verständnissvoll in die Fussstapfen des Meisters eintraten und bald durch selbständige Weiterführung seiner Forschung zu Mitarbeitern seines Werkes wurden.

Der Erste unter diesen war S t r a u s s , welcher durch sein oben

besprochenes „Leben Jesu“ dem Lehrer vorausgeeilt war und, wenn nicht den Impuls, doch den nächsten Anlass zu dessen epochemachenden kritischen Evangelienforschungen gegeben hatte. Ihm reihen sich zunächst an Eduard Zeller, Albert Schwegler, Karl Planck, Karl Köstlin u. A. Das gemeinsame Organ dieser „Tübinger Schule“ waren die von Zeller redigirten „Theologischen Jahrbücher“, welche als Denkmal einer der lebendigsten und fruchtbarsten Epochen der neueren Theologie noch heute von besonderem Interesse sind. Ein Blick auf die hierin gesammelten Aufsätze und Studien genügt, um zu zeigen, wie gänzlich Baur's Schüler und Freunde frei waren von jener sklavischen Abhängigkeit, engherzigen Beschränktheit und langweiligen Einförmigkeit, welche sonst die unerfreuliche Schattenseite der „Schulen“ zu bilden pflegen. In der kritischen Methode zwar wesentlich einig, giengen doch Baur's Schüler in den kritischen Ergebnissen von Anfang nicht unbedeutend auseinander.

Ed. Zeller gab in den kritischen Aufsätzen über die Apostelgeschichte, welche zuerst in den Theolog. Jahrbüchern eschienen, später (1854) zu einem Buche verbunden wurden, werthvolle Beiträge zum exegetischen Verständniss und zur historischen Kritik der Apostelgeschichte. Auch wer mit mir der Ansicht ist, dass er hierbei den Baur'schen Gesichtspunkt einer tendenziösen Vermittlung von Paulinismus und Judenchristenthum in einseitiger Weise durchgeführt und darüber andere wesentliche Punkte übersehen habe, wird doch Zeller's Buche sowie seinen Abhandlungen über das vierte Evangelium und dessen Verhältniss zum Lucasevangelium und zu Justin das Verdienst nicht absprechen, durch seine scharf durchgreifende Kritik die Fragen der urchristlichen Geschichtsforschung in's helle Licht gestellt und dadurch zu ihrer Lösung, wenn dieselbe auch nicht genau mit der seinigen zusammenfallen mag, beigetragen zu haben. Auch zur Verbreitung der Kenntniss der biblischen Kritik hat Zeller durch seine werthvollen Abhandlungen über die Tübinger Schule, das Urchristenthum, über Baur und Strauss erfolgreich mitgewirkt.

Von Schwegler's Buch: „Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptpunkten seiner Entwicklung“ (2 Bde, 1846) wird man zugestehen müssen, dass es bei allem Scharfsinn, der im Einzelnen manche treffende Blicke gethan hat, doch im Ganzen als verfehlt zu betrachten ist. Baur's Ansicht von dem ursprünglichen Gegensatz und der allmäligen Vermittlung der urchristlichen Parteien ist hier bis zum Zerrbild übertrieben. Das Christenthum vor Paulus soll nach Schwegler noch gar keine höheren

Ideen gehabt haben, sondern ein mit dem Essäismus aufs nächste verwandter, engherziger und schroff asketisch-gesetzlicher Judaismus gewesen sein, welcher sich auch der universalistischen Lehre des Paulus gegenüber fortwährend in überlegener Macht behauptet habe, sodass dessen Prinzipien fast nirgends haben durchdringen können. Bis auf Irenäus, meint Schwegler, sei das kirchliche Christenthum noch mehr oder weniger „ebjonitisches Judenchristenthum“ gewesen, welches sich stufenweise zum Katholicismus entwickelt habe. Ausschliesslich unter diesem Gesichtspunkt beurtheilt er sämtliche Schriften der urchristlichen Literatur; Alles, was in denselben wirklich oder vermeintlich unpaulinisch ist, wird ohne weiteres als Beweis für den judenchristlichen Charakter der betreffenden Schrift gedeutet; die Möglichkeit wird nicht in Betracht gezogen, dass es ein Heidenchristenthum geben konnte, welches unpaulinisch und sogar antipaulinisch dachte, ohne doch judaistisch gerichtet zu sein, vielmehr weil es an der paulinischen Theologie zu vieles fand, was gerade für das Verständniss und Bedürfniss der heidenchristlichen Gemeinden unbrauchbar war. — Es ist als ob Schwegler, wie hypnotisirt von dem einen Gedanken des urchristlichen „Ebjonitismus“, für alle die mannigfaltigen jene Zeit bewegenden Gedanken und Interessen, die auch auf das Leben und Glauben der Christengemeinden massgebend einwirkten, völlig blind wäre. Die freilich auch bei Baur zu bemerkende Gefahr, einen neuen Gesichtspunkt zu einseitig als allein berechtigten geltend zu machen, ist bei Schwegler auf die Spitze getrieben.

Es ist nun aber wohl zu beachten, dass gegen diese Einseitigkeit alsbald innerhalb der Tübinger Schule selbst sich Einspruch erhoben hat. Planck und Köstlin haben in mehreren vorzüglichen und heute noch lesenswerthen Aufsätzen der Theol. Jahrbücher (1847 und 1850) die Schwegler'sche Ansicht zu korrigiren gesucht. Ihren Hauptfehler findet Planck darin, dass nach ihr Paulus als der eigentliche Begründer des neuen Prinzips und somit als Stifter des Christenthums erscheine, wobei unerklärt bleibe, wie er zu dieser neuen Erkenntniss hätte kommen und wie dieselbe an die Person Jesu anknüpfen können. Man müsse vielmehr davon ausgehen, dass das neue Prinzip schon im Bewusstsein Jesu selbst thatsächlich, wenn auch noch nicht in entwickelter Erkenntniss, vorhanden gewesen sei, nämlich in seiner Auffassung der wahren Gerechtigkeit als der vollkommenen Selbstentäusserung und Hingabe des eigenen Willens an den göttlichen, worin mit der vollkommenen Durchführung des Gesetzes zugleich seine Verinnerlichung und somit auch seine Aufhebung als bloses äusseres Gesetz enthalten war. Der Paulinismus habe da-

her nur das zum entwickelten Bewusstein gebracht, was thatsächlich schon im Urchristenthum gesetzt gewesen sei. Die wahre Gerechtigkeit der Selbsthingabe an Gott, welche Jesus frei verwirklichte und so als unmittelbare Thatsache des eigenen Bewusstseins in sich trug, wurde bei Paulus zur belebenden „Gnade“ oder Kraft des „heiligen Geistes“, die von aussen, von Christus her, uns zukommt. Ebendarin verrathe sich der Unterschied des abhängigen vom schöpferischen Geiste, des reflektirenden Theologen vom originalen religiösen Genius. Weil nun die älteren Apostel nicht mit Paulus die dogmatische Reflexion vollzogen, blieb ihnen zwar der Unterschied des neuen christlichen Prinzips vom Judenthum mehr verhüllt, aber darum besassen sie dasselbe doch auch, nämlich in der unmittelbar an Jesum sich anschliessenden Form der vertieften Gerechtigkeit oder praktischen Frömmigkeit. Dieses nur formal noch jüdische Christenthum bildete keinen prinzipiellen Gegensatz zu dem antijüdischen des Paulus; darum konnte die Vermittlung beider ohne äusserliche Concessionen durch gegenseitige innerliche Annäherung erfolgen. Im Uebrigen glaubte Planck mit Schwegler, die Entwicklung sei nur auf der judenchristlichen Seite erfolgt, während der Paulinismus als anregendes, aber nicht entwicklungsfähiges Prinzip zur Seite gestanden sei.

Auch Köstlin tadelte an Schwegler, dass er zwischen dem späteren extremen Ebjonitismus und dem ursprünglichen apostolischen Judenchristenthum nicht unterschieden habe. Letzteres sei thatsächlich, wenn auch noch nicht mit klarem Bewusstsein, schon anfangs über das Judenthum hinausgewesen, unter der Anregung des Paulus habe es sich dann aber in doppelter Richtung entwickelt: einerseits fortschrittlich zur kirchlichen Einheit, andererseits rückschrittlich zum häretischen Ebjonitismus. Köstlin hat aber auch insbesondere das Verdienst, zuerst erkannt zu haben, dass Paulinismus und Heidenchristenthum nicht so ohne Weiteres identificirt werden dürfen. Dass die eigenthümlichen Lehren des Paulus von der Glaubensgerechtigkeit und Gesetzesaufhebung nicht auf die Dauer Eingang finden konnten, erklärt sich nicht, wie Schwegler meinte, aus der Uebermacht des Judenchristenthums, sondern daraus, dass gerade den Heidenchristen für das Verständniss und die Aneignung dieser Lehren die theoretischen Voraussetzungen und die praktischen Bedürfnisse fehlten. Sie bedurften ja nicht, wie der Pharisäerschüler Paulus, der Befreiung vom Gesetz, sondern der Zucht des Gesetzes; dieses war ihnen nicht, wie jenem, ein negatives Entwicklungsmoment von vorübergehender Geltung, sondern die bleibende Norm eines reinen und mit sittlichem Inhalt erfüllten Gemeinschaftslebens. Es war das ganz naturgemässe

Interesse der Ausbildung einer festen christlichen Sitte, was die Aneignung der dogmatischen Gesetzes- und Rechtfertigungslehre des Paulus, selbst wenn sie verstanden worden wäre, zur praktischen Unmöglichkeit für die heidenchristliche Kirche machte. Schon Paulus war diesem Bedürfniss seiner Gemeinden insofern entgegen gekommen, als er von einem „Gesetz des Geistes“ sprach, nach welchem die Christen leben sollen. Gleichwohl fehlte seiner Lehre die gesetzliche Bestimmtheit, wie die Kirche sie bedurfte; sie war zu ideal, um unmittelbar kirchlich brauchbar zu sein. Man fühlte also das Bedürfniss, den idealen Paulinismus nach Seiten der realen Sittlichkeit der Werke zu ergänzen, und dies drückte sich darin aus, dass man mit Paulus den Petrus zusammenstellte oder gegen die einseitigen Parteilosungen der Häretiker sich auf die Autorität aller Apostel d. h. Christi selbst berief.

In dieser von Planck und Köstlin betretenen Linie ist Albrecht Ritschl noch weiter fortgeschritten und damit aus einem Anhänger zu einem Gegner der Tübinger Schule geworden. In der zweiten Auflage seines Buches über „die Entstehung der altkatholischen Kirche“ (1857) hat er den in der (1850) ersten Aufl. noch erst theilweisen Widerspruch gegen die Aufstellungen von Baur und Schwegler für einen prinzipiellen und durchgreifenden Widerspruch mit ihren Grundanschauungen erklärt. Mit Planck und Köstlin fordert auch Ritschl, dass in der Person Jesu und dem Glauben der Urapostel der gemeinsame neutrale Ausgangspunkt für die sich später trennenden Richtungen vorausgestellt werde. Jesu Stellung zum Gesetz sei eine prinzipiell freie Erhebung über die Aeusserlichkeit des Ceremonialgesetzes zum sittlichen Prinzip der Gottes- und Menschenliebe bei übrigens konservativer Praxis gewesen. Demgemäss haben, wie Ritschl meinte, auch die Urapostel das Gesetz nicht mehr für religiös verbindlich gehalten, sondern nur noch um der nationalen Sitte willen an seiner Beobachtung festgehalten; hierfür berief er sich auf die Briefe I. Petri und Jakobi, die er für echtapostolische und sogar vorpaulinische Dokumente des Urchristenthums erklärte, ohne sich das geringste um die augenfällige Abhängigkeit beider von den paulinischen Briefen zu bekümmern. Liess sich Ritschl hierin durch den forcirten Widerspruch gegen Baur zur Verleugnung des geschichtlichen Gewissens hinreissen, so kann man hingegen eine berechtigte Korrektur der älteren Tübinger Ansicht darin erkennen, dass er die Entwicklung zum katholischen Christenthum nicht mehr, wie jene, vom Judenchristenthum, sondern vom Heidenchristenthum ausgehen liess, welches mit dem Paulinismus nicht zu identi-

ficiren sei. Mit Recht weist er darauf hin, dass der Paulinismus selbst eine neutrale Basis mit dem Judenchristenthum gemein gehabt habe in den Lehren von Gott, Engeln und Dämonen, jetziger und künftiger Welt, Wiederkunft Christi, Auferstehung und Gericht; wozu noch hinzuzufügen wäre, dass gerade auch die specifisch paulinischen Lehren von Versöhnung und Rechtfertigung ihre Wurzel in der jüdischen (pharisäischen) Theologie gehabt haben. Es war unleugbar ein Fehler der älteren Tübinger, dass sie über der antijüdischen die jüdische Seite an Paulus fast ganz übersahen und daher jede Abweichung von seiner Lehre aus judaistischen Motiven erklären zu sollen meinten, während sie wenigstens auf heidnischem Boden sich vielmehr aus dem mangelnden Verständniss der Gemeinden für die jüdischen Voraussetzungen der paulinischen Theologie erklärt. Mit Recht behauptet Ritschl: „Das katholische Christenthum ist eine bestimmte Stufe der religiösen Vorstellung innerhalb des heidenchristlichen Gebiets; es ist unabhängig von den Bedingungen des jüdisch-christlichen Lebens und im Gegensatz zu dem Grundsatz des Judenchristenthums; es ist jedoch nicht blos abhängig von der Autorität des Paulus, sondern stützt sich ausser auf das alte Testament und die Reden Christi auf die Autorität aller Apostel, welche durch Petrus und Paulus repräsentirt wird". Wenn nun aber weiterhin Ritschl die Umbildung der paulinischen Lehrweise im nachapostolischen Christenthum der alten Kirche als eine aus ihrer Unkenntniss des alten Testaments zu erklärende „Degeneration" beurtheilt, so erhebt sich dagegen das Bedenken, dass doch gerade die Rechtfertigungslehre des Paulus keineswegs alttestamentlich ist, sondern aus dem alten Testament, wie der Jakobusbrief zeigt, eher bekämpft als bewiesen werden kann. Ritschl hat die Quellen der Theologie des Paulus in der jüdischen Theologie seiner Zeit nicht gekannt, daher vermochte er ihre nachapostolische Entwicklung nicht befriedigend zu erklären. Dazu kommt, dass er den Hauptfaktor der werdenden kirchlichen Theologie, den Hellenismus, im Bereich der kanonischen Literatur geflissentlich ausser Acht gelassen hat. Daher erklärt es sich, dass er der reifsten literarischen Erscheinung des Urchristenthums, dem Johannesevangelium, rathlos gegenüberstand, welches freilich weder aus dem Judenchristenthum, noch aus dem reinen Paulinismus, am wenigsten aber aus einer heidnisch oberflächlichen „Degeneration" des letzteren zu erklären ist, weil es eben ganz ein Produkt des christlichen Hellenismus ist. Uebrigens muss man die Art, wie sich Ritschl der johanneischen Frage, ohne der Baur'schen Kritik auch nur mit einer Silbe zu erwähnen, in einer einzigen Anmerkung von

19 Zeilen entledigte (S. 48), als eine Leichtfertigkeit bezeichnen, an welcher man die Weite des Abstands ermessen mag, der zwischen dem freien Wahrheitsmuth Baur's und der vorsichtigen, gefährliche Fragen schweigend umgehenden Diplomatie Ritschl's besteht. Leider ist diese diplomatisirende Haltung in der entscheidendsten und heikelsten Frage des Urchristenthums bei der Ritschl'schen Schule zur stehenden Manier geworden, zum grossen Schaden der Klarheit in historischen sowohl als auch in dogmatischen Beziehungen.

An Ritschl mögen sich die weiteren Gegner der Tübinger Schule anreihen, wobei ich mich jedoch auf diejenigen unter der zahllosen Schaar beschränken werde, die sich in irgendeiner Hinsicht hervorragend bemerklich machten. Ich gehe von den extremsten aus. Einer der ersten und heftigsten Gegner Baur's war Heinrich Thiersch, der in dem Buch: „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutest. Schriften" (1845) die altprotestantische Theorie von der Vollkommenheit der apostolischen und dem Sündenfall der nachapostolischen Kirche mit theosophischer Phantasie wieder erneuert hat. Baur hat ihm in Erwiederung seiner leidenschaftlichen Angriffe einen Denkzettel geschrieben in dem Essay: „Der Kritiker und der Fanatiker" (1846). Darauf hat Thiersch sein Phantasiebild von der „Kirche im apostolischen Zeitalter" (1852) weiter ausgeführt zu einer Divina comoedia, deren drei Akte sich um die Apostel Petrus, Paulus und Johannes bewegen, und deren tragischen Schluss der Fall der Kirche nach dem Abtreten der Apostel am Ende des ersten Jahrhunderts bildet. — Auch Rudolf Friedrich Grau's „Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums" (1872) ersetzt den Mangel historischer Nüchternheit durch dichterische Phantasie, welche zwar die Rettung des Ganzen des Schriftorganismus vollbringen will, aber weder im Ganzen noch im Einzelnen etwas anderes als dilettantische Rhetorik vollbringt. — Der Erlanger Theologe Hofmann, den wir oben als scharfsinnigen Dogmatiker kennen gelernt haben, setzte sich in seinem mehrbändigen und beim Tod des Verfassers noch nicht abgeschlossenen Werk: „Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht" den Zweck durchgängiger Widerlegung der Baur'schen Kritik und Rettung aller kirchlichen Ueberlieferung über die Autorschaft der neutest. Schriften, bis auf den II. Petrusbrief und die paulinische Abkunft des Hebräerbriefes hinaus. Die zwar überaus nüchterne, aber auch überaus verkünstelte, geschraubte und gewundene Exegese dieses mit der zweifelhaften Gabe des Advokatenscharfsinnes ausgerüsteten Theo-

logen, der unter dem Bann des strikten Inspirationsdogmas doch den modernen Verstand nicht verleugnen konnte, macht die Lektüre seiner exegetischen Schriften noch ungeniessbarer als die seiner dogmatischen.

Viel bedeutender als diese durch die Enge ihres kirchlich-dogmatischen Standpunkts gefesselten Theologen sind die der kirchlichen Mitte angehörigen Arbeiter auf neutestamentlichem Gebiet, bei welchen auch der Gegensatz gegen die Baur'sche Kritik kein so unbedingter ist, wie bei den oben Genannten. Obenan unter ihnen steht der kürzlich verstorbene treffliche Bibelforscher Eduard Reuss, dessen Hauptstärke zwar noch mehr auf alt- als auf neutestamentlichem Gebiet liegt [1]), der aber auch für die neutestamentliche Wissenschaft durch seine „Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments" (1. Aufl. 1842. 6. Aufl. 1887) und seine „Histoire de la theologie chrétienne au siècle apostolique" (1. Aufl. 1852. 3. Aufl. 1864) werthvolle Beiträge geliefert hat. (Desselben Verfassers französisches Bibelwerk, in 17 Bänden 1874—80 erschienen, kenne ich nicht aus eigener Lektüre und kann ich füglich in einer Geschichte der deutschen Theologie übergehen.) Der Vorzug der genannten (besonders der erstgenannten) Schriften besteht in der ungemein reichen Vorführung der gelehrten Literatur, der geschickten Gruppirung des Stoffes, der klaren, in knappster Fassung viel sagenden Sprache, dem besonnenen und abweichenden Meinungen gegenüber ruhig abwägenden Urtheil, welches allerdings bei manchen Fragen zu wenig über ein unsicheres Schwanken hinauskommt, auch in den verschiedenen Auflagen nicht unbedeutenden Wandlungen unterliegt. Von den gewöhnlichen „Einleitungen" unterscheidet sich Reuss' Geschichte der neutest. Schriften dadurch, dass sich hier die Thatsachen unmittelbar als Ergebnisse einer vorläufigen Kritik ordnen, während anderswo sich die Kritik an die durch das Herkommen bestimmte Ordnung der Thatsachen knüpft; was er gibt, ist „ein Stück Geschichte für sich, geadelt durch die Würde des Stoffs, zusammengehalten durch eine leitende Idee, begrenzt durch ihren Selbstzweck, und fertig, wenn nicht an Erkenntniss und Urtheil, wo ja keiner sich des höchsten rühmen mag, doch in Betreff des Gedankens, der das Mannigfaltige verbinden will und dem Trockenen und Todten Leben und Bewegung einhauchen." Dieser Idee des Buchs entspricht die Ausführung. In fünf Abschnitten wird

[1]) Ich werde daher im nächsten Kapitel auf ihn zurückkommen, wo auch von H. Ewald erst die Rede sein wird, dessen neutest. Leistungen hinter seinen alttest. ganz zurücktreten.

die Geschichte der Entstehung, der Sammlung, der Erhaltung, der Verbreitung, endlich des theologischen Gebrauchs der neutestam. Schriften beschrieben; eine Menge Stoffs, welcher sonst bei der „Einleitung" nicht in Betracht kommt, ist in den drei letzten Büchern behandelt; lässt sich über Nothwendigkeit oder Zweckmässigkeit dieser Ausdehnung vielleicht streiten, so ist es doch gewiss ein werthvoller Fortschritt, dass im ersten Buch die Geschichte der neutest. Literatur in ihrem inneren geschichtlichen Zusammenhang mit dem Denken und Leben der christlichen Gemeinden gegeben und die unnatürliche Scheidung zwischen neutestamentlicher „Einleitung" und „Theologie", sowie die zwischen kanonischer und ausserkanonischer Literatur des Urchristenthums aufgehoben ist. Mir wenigstens hat seit meiner Studienzeit die Reuss'sche Behandlung der „Einleitung" als die ideale Form dieser Wissenschaft gegolten und ich kann insofern mein „Urchristenthum" auf das Vorbild der Reuss'schen Geschichte der neutest. Schriften zurückführen. Was nun Reuss' Stellung zur Tübinger Kritik betrifft, so hat er nach seinem ausdrücklichen Bekenntniss „das helle Licht, welches die Forschungen F. C. Baur's und seiner Anhänger über die Geschichte der ältesten Kirche verbreitet haben, mehr als einmal dankbar anerkannt, öfter noch stillschweigend benutzt". Er ist der Ueberzeugung, dass die ältesten Christen noch gesetzestreue Juden waren und von der evangelischen Freiheit kein Verständniss hatten, dass diese erstmals bei den Hellenisten auftauchte und von Paulus im Kampf mit der judenchristlichen Mehrheit zur Geltung gebracht wurde. Aber er unterscheidet, gewiss mit Recht, zwischen den strengen antipaulinischen Judaisten und den gemässigten, gegen das Heidenchristenthum duldsamen Judenchristen, welche den Paulus zwar anerkennen, doch nicht mit ihm gemeinsam arbeiten konnten, welche mit ihm zwar nicht im Streit, aber doch in einer gewissen Spannung sich befanden; zu dieser letzteren, freilich in der Minorität befindlichen Partei gehörten die Apostelhäupter. Weil also neben den Gegensätzen auch eine ausgleichende Mitte von Anfang nicht fehlte, so ist das Hervortreten der Verschiedenheiten sowohl als der Vermittelung derselben nicht als eine successive Entwicklung zu denken, die sich durch ein Jahrhundert herabgezogen hätte. Daher fällt nach Reuss' Ueberzeugung der Grund weg, die meisten neutest. Schriften in's zweite Jahrhundert herabzusetzen. Nach dem Ableben des Geschlechts, welches die Zerstörung Jerusalems gesehen hatte, war der Kampf des Paulinismus gegen den Judaismus im Wesentlichen entschieden, dann „bildete sich nach kurzem Stillstand der Gegensatz von Katholicismus und Häresie aus, der bald nach der

Mitte des 2. Jahrh. in das Bewusstsein der Kirche getreten ist, System gegen System". Da dürfte sich freilich fragen, ob nicht doch dieser Gegensatz schon früher die Kirche beschäftigte und in mehreren neutest. Schriften sich Spuren davon finden lassen? Reuss selbst hat sich dem Zweifel an der Echtheit des I Timotheus- und Titusbriefes, die er früher zu retten versuchte, in den späteren Auflagen nicht mehr zu entziehen vermocht; aber den II Timotheusbrief hielt er noch als paulinisch fest, ebenso Kolosser- und Epheserbr. Hinsichtlich des johanneischen Evangeliums ist er ebenfalls immer bestimmter nach der kritischen Seite gerückt; er betont als grundlegend für die Beurtheilung desselben das Verständniss seines dogmatischen Charakters: „Nicht Thaten, vom Gedächtniss bewahrt, sind demselben die Hauptsache, sondern Ideen, von der Spekulation erzeugt, vom Gefühl empfangen und als Glaube geboren". Von dem Geschichtsstoff dieses Evangeliums wird geurtheilt: „Es wird doch nachgerade nicht jeder Zweifel an der absoluten Glaubwürdigkeit des stofflichen Inhalts als unberechtigt erscheinen können". „Was die zahlreichen Reden betrifft, welche Jesu in den Mund gelegt werden und die eigentlich den Kern und das Wesen des Buches ausmachen, so halten wir sie nach Form und Fassung für ein Werk des Schriftstellers"; nur manche „Anknüpfungen und Anklänge an die sonst überlieferten Grundgedanken der Predigt Jesu" will er in ihnen finden. Hinsichtlich des Verfassers hält er nach Abwägung der Beweisgründe für und wider die Apostolicität für „das Wahrscheinlichere, dass der wirkliche Verfasser (der 19, 35 sich deutlich von dem Apostel als Bürgen der Thatsachen unterscheidet) mit Hilfe einer echt apostolischen Ueberlieferung, aber auch nicht ohne Benutzung unserer schriftlichen evang. Quellen, in der Hauptsache, d. h. in der theologischen Verwerthung des hist. Materials selbständig gearbeitet hat". Nehmen wir zu alledem noch hinzu, dass Reuss die sämmtlichen katholischen Briefe, einschliesslich I Petri und Jakobi, für unecht und nachapostolisch hält, so wird man zu dem Urtheil berechtigt sein, dass bei Reuss die Uebereinstimmung mit der Tübinger Kritik zuletzt viel grösser geworden ist als die noch bleibende Abweichung von ihr. Ganz ähnlich war es mit dem an Geist und Charakter ihm so nahestehenden Carl Hase. Diese beiden ehrwürdigen Veteranen unter der zeitgenössischen Theologie sind mehr und mehr aus Gegnern zu Freunden einer der Tübinger mindestens nächstverwandten Kritik geworden — eine Thatsache, die bei so bedachtsamen und konservativen Forschern um so schwerer in's Gewicht fällt.

Viel konservativer verhält sich L e c h l e r in seinem aus einer

Teyler'schen Preisschrift erwachsenen Buch: „D a s a p o s t o l i s c h e u n d d a s n a c h a p o s t o l i s c h e Z e i t a l t e r m i t R ü c k s i c h t a u f U n t e r s c h i e d u n d E i n h e i t i n L e b e n u n d L e h r e" (3. Aufl. 1885). Es wird im ersten Theil das religiöse Gemeindeleben bei Juden- und Heidenchristen beschrieben, wobei zugestanden wird, dass jene anfangs weit entfernt davon gewesen seien, aus der theokratischen Volksgemeinde Israels ausscheiden zu wollen; erst allmälig habe sich das Verhältniss gelockert, indem unter mitwirkendem Einfluss des jüdischen Zelotismus die innere Entwicklung des christlichen Bewusstseins selbst die gesellige Trennung der gläubigen Israeliten von ihren übrigen Volksgenossen vorbereitete, sofern die Gläubigen im Gegensatz zu dem Israel, das seinen Messias verwarf, sich selbst als das heilige Volk des Eigenthums, als das wahre Israel betrachteten. Im Verhältniss der Judenchristen zu den Heidenchristen ist nach Lechler wohl zu unterscheiden zwischen der unduldsamen judaistischen Partei und dem Kern der Urgemeinde mit den Aposteln an der Spitze. Diese haben bei den Verhandlungen in Jerusalem (Act. 15. Gal. 2) die Freiheit der Heidenchristen vom mosaischen Gesetz zugestanden, so jedoch, dass sie zugleich, wie Lechler richtig erkennt, „in Betreff der Judenchristen die fernere Beobachtung des mosaischen Gesetzes als dauernde Sitte und religiöse Pflicht voraussetzten." Sehr richtig folgert er daraus, dass „die Uebereinkunft zwischen beiden Theilen nicht eine prinzipiell durchschlagende, sondern ein Compromiss mit gegenseitigen Concessionen" gewesen sei, wobei „keiner von beiden Theilen vollständig auf seine Ueberzeugungen verzichtete". Damit ist also offenbar zugestanden, dass zwischen Paulus und den Judenchristen hinsichtlich der kardinalen Frage der fortdauernden religiösen Geltung des mosaischen Gesetzes eine p r i n z i p i e l l e D i f f e r e n z bestand, welche wohl in der Praxis durch Annäherungen und Accommodationen von beiden Seiten gemildert werden mochte, welche aber doch auf eine tiefgehende Verschiedenheit der lehrhaften Auffassung des Christenthums im Verhältniss zum Judenthum hinweist. Lechler selbst erkennt diess mit klaren Worten an: „Paulus hat sich den Judenaposteln im Leben und Handeln genähert, während er in der L e h r e, in seiner Betonung der christlichen Freiheit, der Unabhängigkeit der Gläubigen vom Gesetz, von ihnen abwich". (S. 192. vgl. 189. 195. 199.) Mit diesem Satz ist der entscheidende Punkt, welcher den Nerv der ganzen Kontroverse zwischen der tübingischen und der traditionellen Ansicht vom Urchristenthum bildet, zugestanden, ist anerkannt, dass das Christenthum der palästinensischen Urgemeinde sammt den Uraposteln vom

Judenthum nicht prinzipiell losgekommen ist, dass es noch nicht als selbständige und neue Religion dem Judenthum gegenüber zum Bewusstsein gekommen ist, dass dieses Bewusstsein seiner Neuheit und Selbständigkeit erst in Paulus erwacht, durch Paulus erst der Bruch mit dem gesetzlich-theokratischen Judenthum vollzogen und das Christenthum zur Weltreligion erhoben worden ist. Dies eben ist der von allem Nebensächlichen abgelöste Kern der Geschichtsauffassung Baur's und seiner Schüler. Und dass dieser Kern Wahrheit ist, das könnte nicht glänzender bewiesen werden als durch die hiermit konstatirte Thatsache, dass selbst ein so entschiedener Gegner Baur's wie Lechler sich ihr nicht zu entziehen vermocht hat. An dieser Thatsache wird dadurch nichts mehr geändert, dass Lechler im weiteren Verlauf seines Buches die vorher ausgesprochene Einsicht wieder verleugnet und sich ausschliesslich auf den traditionell-apologetischen Standpunkt gestellt hat. Wenige Seiten nach den oben citirten Sätzen erklärt er bei Besprechung des antiochenischen Streites: „Der Zusammenstoss beweist, dass Petrus theoretisch und praktisch die Grundsätze des Paulus in Betreff des Gesetzes theilt, dass die Urapostel im G r u n d e des christlichen Glaubens mit Paulus eins sind". (S. 201.) Dieser Satz, welcher das Programm für die Ausführungen des zweiten Theils des ersten Buchs bildet, steht, wie Jeder sieht, mit den oben citirten Sätzen in eklatantem Widerspruch, den ich mir nur daraus zu erklären vermag, dass eben die volle Einstimmigkeit aller Apostel für Lechler das apriori feststehende Axiom war, welches auch durch die bei näherem Studium der Quellen sich ihm unwillkürlich aufdrängende Einsicht des wahren Sachverhalts nicht umgestossen werden durfte; um an jenem Axiom festhalten zu können, hat er die Augen vor dem Widerspruch, in den er sich dabei verwickelte, verschlossen — ein instruktives Beispiel für die wissenschaftliche Konsequenz in der modernen Apologetik. — Der zweite Theil des ersten Buchs handelt dann von den apostolischen Lehrbegriffen; zuerst von der Lehre in der apostolischen Zeit nach den Reden der Apostelgeschichte Cpp. 1—10; dann von den Lehrbegriffen des Jakobus, des Paulus, des Hebräerbriefes, des Petrus, des Johannes. Das Resultat dieser Darstellungen wird dahin zusammengefasst: „Wir halten den Satz als einen durch unsere bisherige Untersuchung erhärteten fest: dass der Lehrbegriff des Apostels Paulus bei aller Eigenthümlichkeit doch im wesentlichen übereinstimme mit demjenigen, was die übrigen Apostel vordem gepredigt haben" (S. 502). Vorausgesetzt ist dabei, dass die sämmtlichen neutest. Schriften von ihren traditionellen Verfassern geschrieben seien, auch der Jakobusbrief vom Bruder Jesu und Haupt der jerusalemischen Gemeinde, der erste Petrusbrief (beim zweiten bleibt es zweifelhafter) von Petrus und alle johanneischen Schriften vom Apostel Johannes. Bemerkenswerth ist, dass Lechler seine frühere Einsicht, dass der Jakobusbrief paulinische Bekanntschaft voraussetze, in der letzten Auflage widerrufen und den Brief in die Anfänge der apostolischen Kirche v o r Paulus versetzt hat; ein zwar gänzlich unhaltbares, aber neuestens vielfach beliebtes Auskunftsmittel, um die unliebsame Disharmonie zwischen Jakobus und Paulus wegzuerklären. Es ist das ein sehr beachtenswerthes Symptom des herrschenden Zuges der gegenwärtigen antikritischen Theologie: ihr Konservatismus wird mehr und mehr reaktionär in dem Grade, dass sie auch hinter die Einsicht früherer Generationen zurücksinkt. Dasselbe lässt sich hinsichtlich der johanneischen Literatur bemerken; galt es in der Zeit De Wette's und Lücke's als ein unabweisbares Dilemma, dass entweder die Apokalypse oder das Evangelium, unmöglich aber beide zusammen vom Apostel Johannes herstammen können, so setzt sich nunmehr Lechler über die ernsthaften Gründe jener älteren sogut wie der neueren Kritiker mit der Phrase hinweg: „Wir brauchen uns vor diesem Machtspruch um so weniger zu beugen, als die Erfahrung zeigt, dass schon viele für unumstösslich ausgegebene Resultate der Kritik wieder abgethan worden sind. Wir halten an der Einheit des Verfassers fest und erkennen beiderlei Schriften als apostolisch und johanneisch an" (S. 445). Uebrigens will ich noch bemerken, dass das zweite Buch von Lechlers Schrift, welches vom nachapostolischen Zeitalter handelt und die Entwicklung des kirchlichen Lebens und der theologischen Lehre nach den apostolischen Vätern und Justin beschreibt, wo also die Interessen der modernen Apologetik nicht mehr unmittelbar massgebend waren, manches Lehrreiche enthält und von der gelehrten Belesenheit des Verfassers in der Patristik Zeugniss gibt.

Ein sehr besonnener und gründlicher Exeget und Kritiker war der Bonner Professor F r i e d r i c h B l e e k, Schüler Schleiermacher's und Neander's und Nachfolger Lücke's. Von ihm selbst ist nur der anerkannt gediegene Commentar zum Hebräerbrief veröffentlicht worden, aber verschiedene seiner Vorlesungen wurden nach seinem Tode von Schülern herausgegeben; die bedeutendsten derselben sind die beiden Einleitungen zum alten und neuen Testament. Die letztere, in dritter Aufl. von M a n g o l d, seinem Nachfolger in Bonn, besorgt und überarbeitet (1875), ist ein durch Fülle des Stoffes und klare Darlegung der wissenschaftlichen Entwicklung aller einschlägigen Fragen sehr brauchbares und beliebtes Lehrbuch. Freilich ist

dasselbe, wie es bei einem solchen durch mehrere Autorenhände hindurchgegangenen Werk kaum anders sein kann, in seiner jetzigen Form etwas buntscheckig ausgefallen, indem die vom letzten Redaktor hineingearbeiteten Zusätze vielfach inhaltlich vom Grundtext sehr abweichen; indessen spiegelt sich darin nur um so augenfälliger der Fortschritt der biblischen Wissenschaft innerhalb der letzten zwei Generationen und man wird auch wohl sagen dürfen, dass die hinzugekommenen Modifikationen des ursprünglichen Werks im Geist des ersten Autors gehalten sind, der sich immer durch offenen und unbefangenen Sinn für die Fortschritte der Wissenschaft ausgezeichnet hatte. Besonders die Paragraphen über das vierte Evangelium sind in dieser Hinsicht höchst intressant; sie enthalten gleichsam ein fortgehendes Zwiegespräch zwischen dem Verfasser Bleek und dem Bearbeiter Mangold, der den apologetischen Gründen des Ersteren die Zweifelsgründe der Kritik in der Art entgegenstellt, dass sich das Zünglein der Wage immer entschiedener nach der kritischen Seite hinneigt.

Der einflussreichste unter den neueren Exegeten des N. Ts ist H. A. W. Meyer geworden. Sein grosses, in mehreren Auflagen erschienenes Commentarwerk zeichnet sich aus durch reiche (vielleicht überreiche) Bezugnahme auf die Geschichte der Exegese und durch philologische Genauigkeit bei relativer dogmatischer Unbefangenheit. In den Einleitungsfragen vertritt es den streng konservativen Standpunkt nicht ohne Gewandtheit, wenn auch mit wenig Verständniss für die allgemeineren geschichtlichen Gesichtspunkte der heutigen Kritik. — Unter den Bearbeitern der neusten Auflagen des Werks zeichnet sich Bernhard Weiss durch Scharfsinn und Genauigkeit der Exegese aus. Noch mehr aber als durch diese exegetischen Arbeiten hat er sich durch seine zahlreichen Schriften zur neutestam. Einleitung und Theologie einen hervorragenden Namen und eine dominirende Stellung unter den heutigen biblischen Theologen erworben. Die drei bedeutendsten seiner Werke, in welchen er die Ergebnisse früherer monographischer Arbeiten zusammenfasste, sind: Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments" (5. Aufl. 1888), „das Leben Jesu" (2. Aufl. 1884) und „Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament" (1886.) Alle drei, und besonders das erstgenannte, sind wegen der Fülle ihres gelehrten Stoffes sowie der Gewandtheit und Klarheit der Darstellung rasch zu beliebten Lehrbüchern geworden.

Nachdem wir die Bedeutendsten unter den Gegnern der Tübinger Schule überblickt, wenden wir uns wieder zu ihren Anhängern oder

Freunden im engeren oder weiteren Sinn. Als ehrwürdige Veteranen im unermüdlichen Kampf für ihre Grundsätze stehen obenan der Jenenser Adolf Hilgenfeld und der Züricher Gustav Volkmar. Ersterer liebt zwar mehr seine Differenz von Baur als seine Zugehörigkeit zu ihm zu betonen, doch ist es nicht sowohl eine Differenz der Prinzipien als vielmehr der Anwendung und zum Theil der Ergebnisse. In zahlreichen Aufsätzen seiner „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" (seit 1858), in Monographieen über die Evangelien, die apostolischen Väter, die jüdische Apokalyptik und christliche Patristik hat Hilgenfeld seine gelehrten Forschungen niedergelegt und deren Ergebnisse dann zusammengefasst in dem werthvollen Werk: „Historisch-kritische Einleitung in das neue Testament" (1875). Den Kern desselben bildet die Entstehungsgeschichte der einzelnen neutestamentlichen Schriften; seine Auffassung derselben mag mit seinen eigenen Worten (Vorrede, S. V.) angegeben werden: „Das apostolische Zeitalter wird durch den nicht ursprünglichen, sondern erst allmälig hervortretenden, darum auch einer Ausgleichung fähigen Gegensatz des urapostolischen und des paulinischen Christenthums, welchen die einzelnen Schriften in seinem ganzen Verlaufe darstellen, bewegt. Das nachapostolische Zeitalter, soweit es noch Schriften des neuen Testaments hervorgebracht hat, wird bewegt durch die Christenverfolgung des römischen Staats und die innere Krisis des Gnosticismus. Dass ich den Gnosticismus in dieser Entwicklungsgeschichte eine Rolle spielen lasse, gilt freilich immer noch als mein kritisches Hauptverbrechen. Allein die Gründe, auf welche ich mich stütze, sind bis jetzt noch nicht entkräftet worden. Der urchristliche Geist, welcher das Neue Testament wirklich eingegeben hat, ist mit gewaltigem Windesbrausen vom Himmel gekommen und hat in mancherlei Zungen geredet". — Hilgenfeld hat mit Recht den urchristlichen Gegensatz ermässigt, indem er die gemeinsame Grundlage bei Paulus und den Uraposteln anerkennt, den berechtigten sittlichen Realismus des Judenchristenthums zur Geltung bringt und auf die zur Union hinneigende irenische Stimmung bei Paulus aufmerksam macht. Er hat ferner im weiteren Entwicklungsgang ausser dem bei Schwegler viel zu ausschliesslich herrschenden Gesichtspunkt der Ausgleichung der innerchristlichen dogmatischen Gegensätze auf die anderen mitwirkenden Zeitfaktoren, Häretiker und äussere Verfolgungen, hingewiesen, auch hierin das Einseitige der Tübinger Auffassung korrigirend. Er hat daher auch bei der Untersuchung der Evangelien die „Tendenzkritik", welche fast nur nach der dogmatischen Richtung der einzelnen Schrif-

ten fragte und diese zum einzigen Kennzeichen ihrer geschichtlichen Stellung machte, zurückgestellt hinter der „literarhistorischen" Kritik, welche die verschiedenen literarischen Merkmale zur Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses der Evangelien herbeizieht. Dabei kam er zu dem Resultat, dass das kanonische Matthäusevangelium das aus freierer Bearbeitung eines streng judenchristlichen Urmatthäus hervorgegangene älteste Evangelium sei, auf welches das petrinisch-versöhnliche Marcusevangelium folgte; aus beiden und noch anderen Evangelienschriften sei durch einen Unionspauliner das Lukasevangelium um's Jahr 100 entstanden; immerhin bezeichnet diese Theorie eine Verbesserung der gänzlich verfehlten Griesbach'schen Hypothese über das Marcusevangelium, wie sie Baur und seine strikten Schüler theilten; aber für richtig kann ich Hilgenfeld's Theorie noch nicht halten. Schliesslich ist zu bemerken, dass Hilgenfeld die Entstehungszeit des Johannesevangeliums um 30 Jahre früher als Baur und Schwegler datirte, und dass er drei von den kleineren Paulusbriefen, die Baur dem Apostel abgesprochen hatte, ihm wieder zurückgab, nämlich I Thessalonicher, Philipper und Philemon; alles wohlberechtigte Ermässigungen der Tübinger Aufstellungen.

Auch Volkmar hat, bei aller seiner Neigung zu extremen Behauptungen, doch werthvolle Beiträge zur Erkenntniss des Urchristenthums gegeben, die vielleicht wegen ihres Zusammenhangs mit anderen Sonderlichkeiten dieses Gelehrten zu wenig Beachtung gefunden haben. Von den zwei Hauptirrthümern der Baur'schen Kritik, über das Marcusevangelium und über die johanneische Apokalypse, hat er wenigstens den ersteren gründlich verbessert, indem er die schon von Wilke und Weisse bewiesene, dann von Ewald und Ritschl wieder hervorgezogene, aber von den Anhängern der Tübinger Schule beharrlich ignorirte Ursprünglichkeit und grundlegende geschichtliche Bedeutung des Markusevangeliums an's Licht stellte und von diesem festen Boden aus die evangelische Synopse gründlich revidirte. („Die Evangelien oder Markus und die Synopsis der kanonischen und ausserkanonischen Evangelien, nach dem ältesten Text mit historisch-exegetischem Commentar", 1870.) Auch dass er den paulinischen Grundzug des Markusevangeliums erkannte, war eine werthvolle und immer mehr zur Anerkennung kommende Korrektur der traditionellen Ansicht; freilich hat Volkmar derselben durch die Uebertreibung sofort wieder geschadet, dass er den Markus zum Dichter eines das paulinische Evangelium illustrirenden „Lehrepos" machte und dadurch den geschichtlichen Werth desselben in Frage zu stellen schien. Doch ist zu bemerken, dass Volkmar sich hierin mit der Zeit selbst verbessert hat; sein späteres Buch: „Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit" (1882) enthält zwar immer noch viel dürftigeren geschichtlichen Stoff als die sonstige Leben-Jesu-Literatur (die es mit der Quellenkritik freilich durchgängig viel weniger streng zu nehmen pflegt), aber es steht doch auf ungleich festerem geschichtlichem Boden als die früheren Bücher Volkmar's: „Die Religion Jesu" und „Geschichtstreue Theologie" (1857 und 1858), in welchen die Geschichte gar zu summarisch behandelt worden war. Auf jeden Fall wird man dem Satz Volkmars („Die Evangelien" S. XII) Recht geben müssen, dass wir nur durch so absolut kritische Substruktion zu befriedigender Klarheit und Sicherheit über die dringendste Frage: was am Leben Jesu sei? was er selbst gelehrt und erlebt, gewirkt und erlitten habe? vordringen können. Aber auch darin hat er ohne Zweifel Recht, dass er in den evang. Erzählungen vielfach den symbolischen Spiegel und Ausdruck der eigenen geschichtlichen Erlebnisse und Erfahrungen der christlichen Gemeinde findet; es ist das wesentlich derselbe Gedanke, auf den schon der tiefsinnige Weisse in seiner Schrift über die evang. Geschichte (S. 268) hingewiesen hatte, der aber über dem Suchen nach dogmatischen Parteitendenzen ungebürlich hintangestellt worden war. — Ausser der Evangelienfrage hat sich Volkmar's Forschung hauptsächlich der jüdischen und christlichen Apokalyptik zugewandt. Hierin ist er aber viel weniger originell gewesen. In seinem Commentar zur johanneischen Apokalypse folgt er den Tübinger Voraussetzungen bis zu den kühnsten und unmöglichsten Deutungen der apokalyptischen Bilder auf die antipaulinische Parteipolemik des Judenchristenthums. Dieses Buch leidet durchaus an einem irregehenden Scharfsinn, der, weil er auf ganz falscher Fährte sucht, überall nur die Gebilde der eigenen Phantasie wiederfindet. Es kann jetzt als völlig antiquirt gelten, nachdem durch Völter die Zusammensetzung der Apokalypse aus Bestandtheilen von verschiedenen Verfassern und Zeiten nachgewiesen, und sogar seine Entstehung aus christlichen Ueberarbeitungen einer jüdischen Grundschrift durch Vischer zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben worden ist.

Hier mag auch die absonderlichste Erscheinung in der Geschichte der neueren Kritik Erwähnung finden: Bruno Bauer, ein Mann der phantastischen Extreme, der aus einem absolut konservativen Apologeten in einen absolut radikalen Kritiker umschlug. Es wurde schon oben (S. 271) bemerkt, dass er gegen die Strauss'sche Theorie von der Erzeugung der Mythen durch das Gemeindebewusstsein die

nicht unbegründete Einwendung erhob, dass doch das abstrakte Gemeindebewusstsein keine Evangelien schreiben könne, sondern dass hierzu konkrete Personen gehören. Aber während nun in der Tübinger Schule dieser Gesichtspunkt insofern zur Geltung kam, als man die eigenthümliche Gestaltung des evangel. Stoffs in den einzelnen Quellen aus der besonderen kirchlichen Situation und den Zwecken ihrer Verfasser zu erklären suchte, so blieb dagegen Bruno Bauer nicht dabei stehen, blos die Auffassung und Gestaltung des Stoffs den Evangelisten zuzuschreiben, sondern er übertrieb den richtigen Gesichtspunkt der Subjektivität der evang. Autoren bis zu dem monströsen Extrem, dass dieselben die freien Producenten des ganzen Stoffes sein sollten. So kam er zu der Theorie, dass der Urevangelist Markus aus den in der römischen Kaiserzeit herrschenden Ideen und Stimmungen heraus das Christusbild des Evangeliums erdichtet habe, welches Andere nach ihm weiter ausführten, insbesondere der vierte Evangelist im Sinne der antijüdischen Gnosis seiner Zeit umbildete, während gleichzeitig, nämlich in den mittleren Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts, die Briefe unter dem Namen des Paulus aus dem Ideenkreis von Philo, Seneka und den Gnostikern geschrieben wurden und dem obskuren Apostel der Geschichte der ideale Paulus der Briefe entgegengesetzt wurde. Diese in verschiedenen Büchern über „Kritik der evangel. Geschichte, der Evangelien, der paulinischen Briefe“ (1841—1852) auseinandergesetzte phantastische Konstruktion der Urgeschichte des Christenthums machte zwar beim grösseren Publikum zeitweise grosses Aufsehen, wurde aber von den theologischen Kritikern als eine aller gesunden kritisch-historischen Methode entbehrende Produktion einer zügellosen Subjektivität beurtheilt und ignorirt. Auch die durch die neueste Renan-Strauss'sche Leben-Jesu-Literatur hervorgerufenen Kundgebungen von Br. Bauer in den pikanten theologisch-politischen Broschüren; „Philo, Strauss, Renan und das Urchristenthum“ (1874) „Christus und die Cäsaren“ (1877) und „das Urevangelium“ (1880) haben in Deutschland nur flüchtig die Aufmerksamkeit auf den vergessenen Einsiedler zu lenken vermocht, während in Holland seine Ideen durch Pierson und Loman eine grössere Verbreitung fanden und eine noch jetzt nachwirkende und ein schweizerisches Echo weckende Bewegung hervorriefen. — Die Verkehrtheit der Ansichten Br. Bauer's ist so selbstverständlich, dass darüber kein Wort zu verlieren ist. Aber die Frage ist erlaubt, ob nicht auch unter diesem starken Irrthum ein Korn Wahrheit stecken sollte, das der Beachtung werth wäre? Dass das Christenthum nicht Lehre sondern Leben sei, ist unter uns fast zum Gemeinplatz geworden; aber

wie Wenige denken daran, die Konsequenzen dieses Satzes für die Geschichte des Christenthums zu ziehen! Wenn alles Leben nur unter steter Wechselwirkung mit der umgebenden Welt sich entwickelt, muss dann nicht auch für das Werden und Wachsen des Christenthums die Welt, in die es eintrat, ihre religiösen Ideen wie ihre politischen und socialen Zustände und Stimmungen, ein mitwirkender Faktor seiner Entwicklung geworden sein, dessen Bedeutung sich kaum hoch genug anschlagen lässt? Diesen Faktor weniger, als bisher zu geschehen pflegte, zu unterschätzen, das, meine ich, könnten wir deutschen Theologen (denn es gilt uns noch mehr als den ausländischen) aus dem Irrthum Bauer's als nützliche Lehre entnehmen.

An Hilgenfeld reiht sich als der ihm nächstverwandte biblische Forscher Carl Holsten an. Seine Schriften über den Galaterbrief, „Zum Evangelium des Paulus und Petrus“ (1867) und das unvollendete Werk: „Das Evangelium des Paulus“ (1881) zeichnen sich durch ungewöhnlichen Scharfsinn aus, der den Gedankengängen des Apostels bis in ihr feinstes Geäder nachgeht und das Gefüge seiner dogmatischen Lehren in ihrem logischen Zusammenhang zu reproduciren sucht. Dabei lässt auch Holsten wie Hilgenfeld den Gegensatz zwischen Paulus und dem schroffen Judaismus erst später auftreten und findet in dem petrinischen Christenthum ein ursprüngliches Mittelglied, welches die spätere Vermittlung der Parteien ermöglichte, zu welcher auch schon Paulus durch den irenischen Ton des Römerbriefes den Grund gelegt habe. — Auf Grund seiner paulinischen Studien hat Holsten dann auch die Evangelienfrage zum Gegenstand seiner eingehenden Untersuchung gemacht, deren Resultat mit Hilgenfeld's Ansicht zusammentrifft, aber eigenthümlich begründet ist durch Voraussetzungen und Beweisführungen, die nicht auf allgemeine Zustimmung rechnen können.

In der Evangelienfrage ist Heinrich Holtzmann der Wortführer der jetzt am weitesten verbreiteten Ansicht geworden. Sein Buch über „Die synoptischen Evangelien“ (1863) führte den kritischen Prozess nach einem Ueberblick seines bisherigen Verlaufs zu einem vorläufigen Abschluss zu Gunsten der Priorität des Markusevangeliums; aus diesem und der urmatthäus'schen „Redensammlung“ (den λόγια des Papias) sei zuerst (vor dem Jahr 70) unser Matthäusevangelium und später (vor 100) unser Lukasevangelium entstanden. Inzwischen hat er auf Grund der weiteren Diskussionen mit anderen Forschern seine damalige Ansicht in folgenden Punkten geändert: 1) Die Spruchsammlung ist nicht die alleinige Quelle des dem Matthäus und Lukas über Markus hinaus eigenthümlichen Rede-

gehalts; auch enthielt sie vielleicht skizzenhafte Erzählungen als Umrahmungen der davon unabtrennbaren Herrnworte (kommt also einem eigentlichen Evangelienwerk näher). 2) Lukas hat neben Markus auch Matthäus gekannt. 3) Daher kommen die meisten Motive zur Unterscheidung eines Urmarkus vom kanonischen Markus in Wegfall. 4) Matthäus ist nicht vor, sondern nach 70, und Lukas nicht vor, sondern nach 100 abgefasst. — Die Ergebnisse dieser und anderer monographischen Arbeiten zur neutest. Kritik (Kolosser- und Epheserbrief, Pastoralbriefe) hat Holtzmann zusammengefasst in dem „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament" (3. Aufl. 1891), welches durch die umfassende und klare Darstellung der einschlägigen Fragen und die besonnene, das Schlussurtheil oft mehr andeutende als aussprechende, Abwägung der in Betracht kommenden Gründe ein gut orientirender Führer für lehrende und lernende Theologen ist. Ebenso werthvoll sind Holtzman's Beiträge zu dem jetzt bei Mohr-Siebeck in Freiburg erscheinenden Hand-Kommentar zum Neuen Testament, an welchem er die Synoptiker, die Apostelgeschichte und die johanneischen Schriften bearbeitet hat. Auch die anderen, (meistens noch ausstehenden Theile dieses Kommentars sind so bewährten Händen (Lipsius, Schmiedel, von Soden) anvertraut, dass zu hoffen ist, das ganze Werk werde eine Zierde unserer exegetischen Literatur werden und eine längst gefühlte Lücke in würdigster Weise ausfüllen.

Während noch die Arbeit der Anderen unter den jüngeren Bibelforschern sich um Einzelaufgaben bewegte, wurde Adolf Hausrath durch seine zu künstlerischem Gestalten des Stoffs beanlagte Natur wie durch seinen Beruf als Kirchenhistoriker dazu geführt, das Einzelne zu lebensvollen Gesammtbildern zusammenzufassen. Sein Buch über Paulus ist eine sehr ansprechende Monographie vom Leben und Wirken des grossen Heidenapostels. Insbesondere hat seine „neutestamentliche Zeitgeschichte" das Verdienst, die Entwicklung des Urchristenthums in den grösseren Rahmen der Weltgeschichte eingefügt und die sonst nur zu sehr übersehenen Beziehungen zwischen dem Werdegang der christlichen Kirche und den Zuständen der griechisch-römischen Welt beschrieben zu haben. Da dieses Werk sich überdies durch eine bei deutschen Theologen seltene Formgewandtheit auszeichnet, so hat es auch in Laienkreisen vielfache Beachtung gefunden und hat zur Verbreitung der Ergebnisse der neueren Forschungen viel beigetragen. — Ein durch philologische Gelehrsamkeit hervorragendes Seitenstück zu Hausrath's

Werk ist die neutestamentliche Zeitgeschichte von Schürer (2. Auflage 1885).

Im Anfang der sechziger Jahre, nach Baur's Tode, war die Arbeit der Bibelforscher so sehr in das Detail der literarischen Einzeluntersuchungen vertieft, dass über diesen mehr gelehrten Controversen das Interesse an den grossen Hauptfragen ganz zurückzutreten schien. Da kam ein neuer Impuls von derselben Seite, von welcher ein Menschenalter vorher die ganze Bewegung ausgegangen war: mit dem rasch nach einander erfolgten Erscheinen der Werke von Ernest Renan [1])

[1]) Renan's „Vie de Jesus" (1863) gehört zwar weder nach Ursprung noch nach Wirkung in die hier beschriebene Geschichte der deutschen Theologie. Da es aber ein Buch von internationalem volksthümlichem Interesse geworden ist, so möge darüber folgendes hier angemerkt sein. Dass ein Buch, welches in kurzer Zeit eine solche Weltberühmtheit erlangte, seine eigenthümlichen Vorzüge haben muss, versteht sich von selbst. Um diesen gerecht zu werden, müssen wir uns hüten, einen falschen Massstab der Beurtheilung anzuwenden. Ein solcher wäre in diesem Fall der Massstab einer streng wissenschaftlichen Geschichtsforschung. Wäre Renan's Absicht gewesen, den thatsächlichen Hintergrund der evangelischen Erzählungen zu ermitteln, so hätte er natürlich von einer genauen Untersuchung der Quellen, ihrer Zusammensetzung, Entstehungszeit, Verlässlichkeit und ihrem wechselseitigen Verhältniss ausgehen müssen, wobei er zweifellos besonders hinsichtlich des 4. Evangeliums zu Ergebnissen gekommen wäre, welche ihm die unbefangene Benützung seines Inhalts und Zusammenfügung desselben mit dem der andern unmöglich gemacht hätte. Ich zweifle nicht, dass es Renan bei seinem fein gebildeten geschichtlichen Sinn nicht schwer geworden wäre, auf Grund solcher Quellenkritik durch nüchterne Vergleichung der Texte und sorgfältige Abwägung der respektiven Möglichkeiten eine Summe von Daten zusammenzustellen, welche als das Wahrscheinlichste, was wir über diese Dinge wissen können, gelten könnten. Ein so entstandenes Buch würde zwar als Geschichtswerk einen höheren Werth besitzen, würde dafür aber auch alle die Vorzüge und Reize entbehren, welche Renan's „Vie de Jesus" so ungewöhnlich anziehend machen. Diese Vorzüge sind, mit einem Wort, nicht wissenschaftlicher, sondern poetischer Art. Mit der Kraft dichterischer Phantasie, welche Charaktere und Seelenzustände wie landschaftliche Scenerieen mit gleicher Anschaulichkeit zu malen versteht, hat Renan aus den evangelischen Erzählungen ein religiöses Epos gedichtet, welches den Erlöser aus dem unnahbaren Dunkel des Dogmas heraus mitten in das Leben seines Volkes hineinstellt, ihn erst als idyllischen Volkslehrer uns vorführt, dann als kämpfenden und irrenden Helden, der stets aufs Höchste gerichtet ist, aber am Widerspruch der Wirklichkeit mit seinem Ideal tragisch scheitert. Auch wer gegen eine solche dichterische Behandlung des der Christenheit heiligen Stoffes Bedenken trägt, wird doch zugeben müssen, dass durch sie die Gestalt Jesu Unzähligen, welche längst Sinn und Interesse für den dogmatischen Christus verloren hatten, menschlich nahegerückt und zum Gegenstand ihres mitfühlenden Verständnisses, ihrer bewundernden Verehrung erhoben wurde. Wenn man aber Anstoss daran genommen hat, dass Renan auch Schatten und Schwächen im Bilde Jesu erblicken lasse, so könnte, auch wer das Einzelne nicht vertheidigen wollte, doch im Allgemeinen zu seiner Entschuldigung daran erinnern, dass um der Anschaulichkeit eines menschlichen Lebensbildes und um der Le-

und D. F. Strauss über das Leben Jesu war diese Frage aufs neue in den Vordergrund des öffentlichen Interesses gerückt und bald folgten auf jene noch mehrere Werke über denselben Gegenstand. Der Unterschied zwischen Strauss' neuem Buch: „Leben Jesu für das deutsche Volk“ (1864) und seinem früheren (1835) liegt zunächst in der Bestimmung desselben nicht mehr für Theologen allein, sondern für das ganze Volk, d. h. näher für die gebildete Männerwelt des deutschen Volks. Demgemäss ist die Form eine andere geworden: an die Stelle der gelehrten Detailuntersuchungen ist eine im besten Sinn populäre Zusammenfassung der gelehrten Ergebnisse über die evangelische Geschichte getreten. Die oft gerügten Mängel des früheren Werkes: dass es eine Kritik der evangelischen Geschichte ohne eine Kritik der Quellen gebe, und dass es nur zu dem negativen Resultat der Ungeschichtlichkeit des bisher für geschichtliche Wahrheit Gehaltenen, nicht aber zur Erkenntniss eines positiven geschichtlichen Kernes führe, hat Strauss in diesem neuen Werk gutzumachen gesucht. Er schickt jetzt eine ziemlich eingehende Quellenkritik voraus, die sich freilich in allen Fragen gar zu strikt an Baur's Ansicht anschliesst, auch hinsichtlich Matthäus und Markus, wo die Gründe der gegnerischen Ansicht nicht zu ihrem Recht kommen. Das Interesse von Strauss liegt, wie er selbst in der Vorrede bemerkt, nicht in diesen Fragen. „Was wir eigentlich wissen wollen, ist, ob die evangelische Geschichte im Ganzen und Einzelnen wahr ist oder nicht,

bendigkeit des epischen Verlaufes willen auch die Schatten im Lichtbild zweckdienlich erscheinen mochten. Schliesslich wird von diesem religiösen Epos dasselbe gelten wie von anderen historischen Romanen, dass sie, auch ohne im Einzelnen Geschichte zu lehren, doch das Ganze einer geschichtlichen Erscheinung und Epoche mittelst der zusammenschauenden und divinirenden Intuition des Dichters unserem Verständniss näher bringen können, als die dürftigen Berichte des strengen Historikers je vermöchten. — Auch die weiteren Bände von Renan's grossem Werk über die Anfänge des Christenthums, welchen wissenschaftlicher Werth nicht abzusprechen ist, lassen doch an kritischer Strenge in der Quellen-Untersuchung und -Benützung noch immer einiges vermissen. Aber diesem Mangel stehen die Vorzüge gegenüber: lebendige Schilderung der landschaftlichen und gesellschaftlichen Schauplätze der Ereignisse und feine Zeichnung der Charaktere. Es sind überall wirkliche Menschen von Fleisch und Blut, von höheren und niederen Leidenschaften und Absichten, nicht blose Idealbilder auf Goldgrund, was Renan vor den Leser hinstellt. Besonders interessant ist seine Charakteristik des Apostels Paulus. Allein dieser Apostel des Glaubens ist ihm zu wenig sympathisch, als dass er ihm ganz gerecht zu werden vermöchte; er stellt ihn mit Luther zusammen als einen heroischen Gewaltsmenschen, aber er verkennt bei beiden die Tiefe des religiösen Gefühls und der ahnenden Spekulation. Die theologische Seite der Religion kommt überhaupt bei Renan immer zu kurz, wogegen er für die praktisch-sociale Seite derselben einen treffenden Blick hat. Insofern kann er den deutschen Historikern zur Ergänzung dienen.

und nur nach Massgabe des Zusammenhangs mit dieser Hauptfrage können jene Vorfragen auf ein allgemeineres Interesse Anspruch machen. In dieser Hinsicht ist die Evangelienkritik während der letzten zwanzig Jahre unleugbar etwas in's Kraut geschossen. Die neuen Hypothesen, besonders über die ersten drei Evangelien, ihre Quellen, Zwecke, Composition, Verhältniss zu einander drängen sich, werden mit einem Eifer sowohl begründet wie bekämpft, als ob es sich um nichts weiter handelte, und der darüber geführte Streit lässt sich so weitaussehend an, dass man bange werden muss, jemals über die Hauptfrage in's Klare zu kommen, wenn ihre Lösung bis zum Austrag dieses Streites vertagt werden soll“. Ueber das Johannesevangelium freilich müsse man im Klaren sein, ehe man in diesen Dingen ein Wort mitsprechen dürfe; dagegen wie sich die synoptischen Evangelien zu einander verhalten, sei nicht von gleicher Wichtigkeit. Auch vor Entscheidung aller jener endlosen kritischen Fragen könne man wenigstens über das Negative in's Reine kommen, dass in der Person und dem Werk Jesu nichts Uebernatürliches, nichts von der Art gewesen ist, das nun mit dem Bleigewicht einer unverbrüchlichen, blinden Glauben heischenden Autorität auf der Menschheit liegen bleiben müsste. „Und dieses Negative ist für unseren nicht blos historischen, überhaupt nicht rückwärts sondern vorwärts gerichteten Zweck gerade eine — um nicht zu sagen die — Hauptsache“. Was aber das Positive zu diesem Negativen betreffe, so sei zwar Sicheres darüber nicht zu sagen, aber eine Abrechnung über das nach jetzigem Stand der Forschung für wahrscheinlich zu Haltende müsse immerhin erlaubt und erwünscht sein. „Alle Betheiligten werden hierdurch an das erinnert, um was es sich eigentlich handelt, und solche Erinnerung, solches Zurückrufen aus dem Umkreis in den Mittelpunkt, ist der Wissenschaft allemal erspriesslich gewesen“. In der That ist es eben dieses Abrechnunghalten, dieses Bilanz-ziehen, wodurch Strauss auch jetzt wieder, wie in seinen früheren Schriften, der Wissenschaft einen förderlichen Dienst geleistet und fruchtbare Impulse gegeben hat. — Das erste Buch stellt das Leben Jesu in geschichtlichem Umriss dar. Man hat diese Darstellung dürftig und trocken gefunden, und freilich ist sie es im Vergleich zu der farbenreichen Poesie Renan's; aber was kann der Historiker dafür, wenn die Quellen von der Art sind, dass ihre kritische Prüfung ihm nur ein dürftiges Material zur Darstellung ergibt? Uebrigens muss anerkannt werden, dass Strauss bei den Hauptfragen nach dem religiösen und messianischen Selbstbewusstsein Jesu und seinem Verhältniss zum Gesetz die verschiedenen in Betracht

kommenden Momente sorgsam abwägt und mit feinem Takt das Wahrscheinliche herausfindet. Dass Jesus vom religiösen Selbstbewusstsein aus zum Messiasbewusstsein gekommen, nimmt Strauss mit Schleiermacher und Renan an; aber er verwahrt sich ausdrücklich dagegen, dass man dabei (mit Renan) an „Anbequemung“, an ein „Rollespielen“ denken dürfte, weil vielmehr bei einer Persönlichkeit von so unermesslicher geschichtlicher Wirkung jeder Zoll Ueberzeugung gewesen sein müsse; Jesus konnte zu dieser Ueberzeugung um so eher gelangen, als in der Messiaserwartung selbst neben der politischen auch eine religiös-sittliche Seite lag, und diese ihm um so mehr als die Hauptsache erscheinen musste, je unheilvoller jene sich bisher stets erwiesen hatte. Den Grundzug aber der Frömmigkeit Jesu findet Strauss darin, dass er die unterschiedslose Güte, welche die Grundstimmung seines eigenen Wesens war, auf Gott als die Grundbestimmtheit seines Wesens übertrug. „Indem Jesus diese heitere, mit Gott einige, alle Menschen als Brüder umfassende Gemüthsstimmung in sich ausbildete, hatte er das prophetische Ideal eines neuen Bundes mit dem in's Herz geschriebenen Gesetz in sich verwirklicht, er hatte, um mit dem Dichter zu reden, „die Gottheit in seinen Willen aufgenommen“, daher war sie für ihn „von ihrem Weltenthron gestiegen, der Abgrund hatte sich gefüllt, die Furchterscheinung war entflohen“; in ihm war der Mensch aus der Knechtschaft zur Freiheit übergegangen. Dieses Heitere, Ungebrochene, dieses Handeln aus der Lust und Freudigkeit eines schönen Gemüthes heraus, können wir das Hellenische in Jesus nennen. Dass aber dieser eigene Herzenstrieb und im Einklang damit seine Vorstellung von Gott rein geistig und sittlich war, diess, was der Grieche nur mittelst der Philosophie erreichen konnte, war bei ihm die Mitgift, mit der ihn seine Erziehung nach dem mosaischen Gesetz, seine Bildung durch die Schriften der Propheten ausgestattet hatte“. Jesus musste nicht, wie Paulus, durch Kampf und gewaltsamen Durchbruch hindurchgehen, sondern war von Haus aus eine schöne Natur, seine Entwicklung gieng im Ganzen stetig, wenn auch nicht ohne gewaltige Anstrengung, doch ohne gewaltsame Krisen vor sich: „Dies ist auch der einzige lebendige Sinn des Dogmas von der Unsündlichkeit Jesu, mit dem in seiner starren kirchlichen Fassung, als einem rein negativen Begriff, schlechterdings nichts anzufangen ist“. — Nachdem im ersten Buch der muthmassliche Kern der Geschichte Jesu beschrieben ist, kommt erst das zweite Buch auf die mythische Geschichte Jesu, welche den alleinigen Inhalt des früheren Werks gebildet hatte. Während aber dort der analytische Weg eingeschlagen worden war,

wird jetzt der genetische vorgezogen; es wird als Resultat jenes Werks vorausgesetzt, dass das Uebernatürliche der evangelischen Erzählungen mythisch sei; aber es fragt sich jetzt, wie wir uns die Entstehung und Ausbildung dieser mythischen Geschichte zu denken haben. Als erste Wirkung dessen, was Jesus war, erkennen wir den in seinen Jüngern entstandenen Glauben an seine Auferstehung und damit finden wir die Vorstellung von ihm in eine Temperatur versetzt, wo sie im üppigsten Wachsthum zahlreiche unhistorische Schösslinge, einen immer wunderhafter als den anderen, treiben musste. Der gottbegeisterte Davidssohn wird zum vaterlos erzeugten Gottessohn, der Gottessohn zum fleischgewordenen Schöpferwort; der menschenfreundliche Wunderarzt wird zum Todtenerwecker, zum unumschränkten Herrn über die Natur und ihre Gesetze; der weise Volkslehrer, der den Menschen in's Herz schauende Prophet wird zum Allwissenden, zu Gottes anderem Ich, sein Erdendasein zur Episode seines ewigen Seins bei Gott. Diesem Gang der Sache, wie in der Entwicklung der Vorstellungen von Christus sich die verschiedenen Schichten über einander bildeten als der jeweilige Niederschlag des in einem Kreis zu bestimmter Zeit herrschenden christlichen Bewusstseins, geht die Darstellung des zweiten Buches nach. Sie gibt damit eine Ergänzung des früheren Werks und eine Bestätigung seines Resultats. Denn „wer einer allgemein geglaubten Geschichte die historische Geltung abspricht, von dem wird ausser den Gründen dieses Urtheils mit Recht auch die Nachweisung verlangt, wie denn die ungeschichtliche Erzählung aufgekommen sei“? Diese Nachweisung wird hier mit solcher Schärfe und Klarheit geführt, dass der wissenschaftliche Werth dieses neuen Werks trotz seiner populären Form den des früheren noch entschieden übertrifft. Dass es gleichwohl entfernt nicht dasselbe Aufsehen hervorrief, wie jenes, das beweist nur, dass in dem zwischen beiden verflossenen Menschenalter die Welt sich gewöhnt hatte, die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung auch auf religiösem Gebiet um vieles gleichmüthiger aufzunehmen, als sie vordem zu thun pflegte.

Auf die beiden Werke von Renan und Strauss ist dann ein ganzer Strom von Leben-Jesu-Literatur gefolgt, der freilich, je mehr er sich verbreiterte, desto mehr auch verflachte und versandete. Die meisten einschlägigen Produkte der letzten zwei Jahrzehnte haben es mit der Kritik, sowohl der literarischen als der inhaltlichen, immer leichter genommen und sind zuletzt nahezu wieder zu dem Standpunkt der vorkritischen Apologetik und Harmonistik zurückgekehrt, theilweise sogar zu der sogenannten natürlichen Wundererklärung nach

Paulus'schem Muster. Es bestätigt sich hierin die öfter gemachte Beobachtung, dass für die orthodoxe Apologetik die sinnlichen Schaalen an den evangelischen Wundergeschichten viel wichtiger und werthvoller zu sein pflegen als die tiefsinnigsten religiösen Ideen, in welchen die Kritik das Motiv und den Kern jener Erzählungen erkannte. Sofern nun also mit dieser letzten Wendung die Disciplin des „Lebens Jesu“ ihren Kreislauf vollendet zu haben scheint, dürfte hieraus für die Theologie das Facit sich ergeben, dass eine wissenschaftlich gesicherte Lebensbeschreibung Jesu bei der Beschaffenheit der vorhandenen Quellen überhaupt nicht möglich ist. So schmerzlich die hierdurch gebotene Resignation sein mag, so kann sie doch auch das Gute haben, dass die Theologie an der Stelle des kleinen Pragmatismus, der die Schritte Jesu in Galiläa und Judäa zu verfolgen und die Mosaiksteine der evangelischen Tradition bald so bald anders zu gruppiren sich bemühte, sich wieder mehr der grossen Geschichtsbetrachtung zuwendet, welche die Ursprünge des Christenthums im ganzen Völkerleben des ausgehenden Alterthums aufsucht und im Siegesschritt des Geistes Christi über die Erde das Zeugniss seiner göttlichen Sendung findet, ein Zeugniss, das in seiner welthistorischen Grösse ganz unabhängig bleibt von den stets problematischen Ergebnissen der Detailforschungen über das Erdenleben des Stifters. — Aus der Fülle dieser Literatur hebe ich nur die drei bedeutendsten Werke hervor, welche auch zeitlich der oben erwähnten Rückzugsbewegung noch vorausliegen: Schenkel's Charakterbild Jesu, Keim's Geschichte Jesu von Nazara, und Weizsäcker's evangelische Untersuchungen.

Schenkel's „Charakterbild Jesu“, mit dem Strauss'schen „Leben Jesu für das deutsche Volk“ fast gleichzeitig erschienen, hat eine demonstrative Protestbewegung unter den deutschen Theologen hervorgerufen, für welche der zureichende Grund in dem inkriminirten Buche schwer zu entdecken ist. Dasselbe ist von irreligiöser Tendenz oder leichtfertiger Behandlung der heiligen Geschichte so weit entfernt, dass es vielmehr durchaus von einem Pathos der Begeisterung für den Charakter Jesu erfüllt ist, bei welchem die Ansprüche der exakten geschichtlichen Forschung viel eher zu kurz kommen, als die des frommen Gemüths. Zwar in der Beurtheilung des Werthes der Quellen zeichnet sich Schenkel's Buch vor allen andern hier genannten Werken vortheilhaft aus: die Priorität des Markus wird ebenso bestimmt behauptet, wie dem vierten Evangelium jeder Zusammenhang mit dem Apostel Johannes, der nicht in Ephesus gelebt hat, abgesprochen wird (so wenigstens in der 4. Aufl. von 1873). Aber dass aus diesem richtigen Urtheil auch in der Verwerthung der Quellen die nöthigen Konsequenzen gezogen würden, daran fehlt viel. Statt die Eigenthümlichkeit der einzelnen Evangelien zu beachten und in ihr die Einflüsse späterer Zeit und Lehrbildung wahrzunehmen, werden doch im Grunde die sämmtlichen Evangelien als gleichwerthige Quellen benützt und aus ihren Erzählungen und Reden (sogar den johanneischen) durch künstliche Harmonisirung und oft willkürliche Deutung ein Christusbild zusammengestellt, dessen Idealität doch mehr den Eindruck eines modernen Reformators und Kämpfers für Freiheit und Wahrheit macht, als den des wirklichen geschichtlichen Gemeindestifters. Auch wer den geschichtlichen Werth von Renan's Leben Jesu keineswegs überschätzt, wird doch kaum umhin können, ihn verhältnissmässig höher anzuschlagen als den von Schenkel's Charakterbild Jesu. Man vergleiche nur Renan's scharfen Blick für die sociale Seite der Wirksamkeit Jesu mit Schenkels Umdeutung aller betreffenden Aussprüche der Evangelien im Sinn der modernen Ethik. Oder man höre, wie Schenkel die Bedeutung des Todes Jesu beschreibt: „Um die Knechtschaft des religiösen Buchstabens zu tödten, musste Jesus, der gotterfüllte Träger des religiösen Geistes sterben. Das blutige Gesetz, welches die Freiheit des Glaubens verdammte, ward durch seinen Tod gerichtet, die Glaubensfreiheit und durch sie die Befreiung von der Knechtschaft des Buchstabens und der Sünde erkaufte er mit seinem Opferblute. So ward sein Tod ein Sieg der Freiheit und der Liebe und damit die Quelle einer neuen Religion, die das Böse in der innersten Wurzel der Persönlichkeit überwand, ein Lösegeld für die Gefangenen in Israel und in der Heidenwelt“. — Dass die „Glaubens- und Gewissensfreiheit der Persönlichkeit“ Ideale sehr jungen Datums sind, welche ohne starken Anachronismus nicht in die Anfänge des Christenthums zurückgetragen und gar zum Angelpunkt des Lebenswerkes Jesu gemacht werden können, hat Schenkel nicht beachtet. Er war eben selbst ein Charakter von so energischer, aber auch einseitiger Subjektivität, dass ihm die Unbefangenheit des objektiven geschichtlichen Sinnes ganz fremd war.

Theodor Keim hatte sich schon im Anfang der sechziger Jahre durch seine Vorträge über die menschliche Entwicklung und die geschichtliche Würde Jesu (in 2. Aufl. zusammengedruckt unter dem Titel: „Der geschichtliche Christus“ 1865) als geistvollen, ebenso freien wie frommen Bearbeiter des Lebens Jesu bekannt gemacht. Als dann sein ausführliches Werk: „Geschichte Jesu von Nazara“ (3 Bände 1867—1872) erschien, wurde dasselbe von allen, auch gegnerischen Seiten als eine hervorragende

wissenschaftliche Leistung anerkannt. Es ist in demselben eine solche Fülle gelehrten Stoffs zusammengetragen und geistvoll verarbeitet, dass es schon um desswillen für immer eine Fundgrube für alle evangelischen Forschungen bleiben wird. Auch die Quellenuntersuchung ist hier eingehender als in den parallelen Werken (von Weizsäcker's etwa abgesehen) vorgeführt. Vortrefflich ist besonders die Abhandlung über das johanneische Evangelium, dessen idealen und ungeschichtlichen Charakter Keim aus einer Menge einzelner Züge und aus dem durchgehenden Widerspruch mit der synoptischen Darstellung in wahrhaft überwältigender Weise nachgewiesen hat. Weniger glücklich war er dagegen in der synoptischen Frage, wo er im schroffen Widerspruch zu seinem Züricher Collegen Volkmar die Priorität des Markus lebhaft bestritt und das Matthäusevangelium zur Grundlage seiner Geschichtsdarstellung machte, nicht zum Vortheil der Einfachheit und Folgerichtigkeit derselben, da er sich durch die Natur der Sache doch oft genug genöthigt sah, seinem Kanon untreu zu werden und dem Markus, bezw. Lukas den Vorzug vor Matthäus zu geben. — Der Standpunkt Keim's unterscheidet sich von dem Strauss' durch die das ganze Werk durchziehende religiöse Wärme und Begeisterung, die doch nicht zur Fessel wird für den forschenden Verstand; in der Vorrede bekennt Keim selbst, dass er Hingebung und Freiheit, Religion und rücksichtslosen Wahrheitstrieb in solchem Gleichgewicht in sich vorzufinden meine, dass kein Advokat den anderen übertöne, kein Theil den anderen vergewaltige und durch billigen Vergleich die Wahrheit selbst annähernd zum Rechte komme. Damit hoffe er dem doppelten Anspruch gerecht zu werden, welchen einerseits die Wissenschaft an die wahre Geschichtlichkeit, andererseits die Kirche an die einzige Erhabenheit des Lebensbildes Christi zu stellen berechtigt sei. — Der erste Band des Keim'schen Werks, betitelt „der Rüsttag“, gibt nach dem die Quellenschau enthaltenden Eingang im ersten Theil eine Beschreibung des „heiligen Bodens“, nämlich der politischen und religiösen Zustände des Judenthums zu Jesu Zeit. Der zweite Theil handelt von der „heiligen Jugend“ und beschreibt zuerst die Heimat Jesu, die Natur und Gesellschaft in Galiläa und Nazareth (oder, wie er es nennt: Nazara); dann wird die evangelische Geburtsgeschichte in streng kritischem Sinn als heilige Sage analysirt; zuletzt die Schule, in welcher das religiöse Bewusstsein Jesu sich bildete, beschrieben und ein Charakterbild seiner Persönlichkeit gezeichnet. Dieses Kapitel ist der Glanzpunkt des Werks; aus feiner Beobachtung und Combination der Einzelheiten der evangelischen Erzählungen gewinnt Keim die Zeichnung des Bildes Jesu, wie es Weltoffenheit und Gottinnigkeit in einzigem Grade von Stärke und Harmonie verbunden habe. „Daher zwei grosse Thatsachen durch das ganze religiöse Leben Jesu. Einmal dieses tiefe, ruhige, selige Empfinden der göttlichen Liebe im Herzen der durch Gott selbst berechtigten und geadelten Menschennatur, hindurchtönend durch alle Momente der Stille und der Arbeit, des Gebetslebens und des Weltlebens und selbst des Weltdrangs und Weltsturms. Dann dieses unaufhaltsame Eindringen, dieses Aufstreben des Menschen, dieses Erobern Gottes mit der vollen Energie eines heiligen Willens, der den wirklichen lebendigen ganzen Menschen, die innersten Lebenspulse des Geistes und Herzens vergöttlichen, zur göttlichen Vollkommenheit des Wissens, der Gutheit, des Lebens mit Gott vollenden will. Eine so ganz andere Religion, ein anderes Ich, eine andere Welt, als sie bisher da war: keine Ueberhebung des Menschen und keine Angst, keine stumpfe Beruhigung und keine zitternde Geschäftigkeit, kein loses Vertragsverhältniss mit ein paar äusseren Leistungen und keine Schlachtung, kein Selbstmord des Menschen in asketischer Opferung des Leibes, in ekstatischer Verzückung und Schwärmerei des Geistes. Die Religion des erhabensten Idealismus in Glauben und Wollen, und doch wieder so ganz massvoll, verständig und nüchtern, weil sie auf wirklich erlebten Thatsachen ruht, und auf ernsten Thaten höchster und vollster und doch wahrhaft menschlicher freier vernünftiger Leistung sich erbaut, durch welche rechtmässig und nicht nur mit der Halbherzigkeit philonischer Theorieen die dunkle Schranke der Jahrtausende zwischen Gottheit und Menschheit in den Abgrund sinkt“. Diese religiöse Persönlichkeit setzt eine einzigartige ursprüngliche religiöse Anlage voraus, die sich nicht ohne sittliche Kämpfe, aber ohne Verirrungen und Fehltritte aus der kindlichen Unschuld zur männlichen Reife entwickelt hat. Wie es dann von diesem religiösen Selbstbewusstsein aus unter den Eindrücken der messianischen Weihetaufe am Jordan zum Bewusstsein und Entschluss des Messiasberufes gekommen, schildert der dritte Theil des ersten Bandes. — Der zweite Band handelt vom „galiläischen Lehrjahr“. Der erste Theil beschreibt „den galiläischen Frühling“, die Reichspredigt und die Thaten Jesu, die Jüngersammlung und die wachsenden Erfolge. Dann folgen im zweiten Theil „die galiläischen Stürme“. Aus den Kämpfen mit den Pharisäern und den Enttäuschungen durch den Wankelmuth des galiläischen Volks erhebt sich das gesteigerte persönliche Sohnesbewusstsein und messianische Berufsbewusstsein Jesu, welcher jetzt sein Rettungswerk auf den edlen Kern der Nation, den „Rest Israels“ in der Prophetensprache, einschränkte und seine An-

forderungen an die Selbstverleugnung und Weltverleugnung seiner Jünger verschärfte. Den asketisch-socialistischen Zug aber, welchen Renan in der Berufung der Armen und Verurtheilung der herrschenden Classen gefunden hatte, will Keim nicht zugeben; er erklärt diese „Pauperismuspredigten“ für „im höchsten Grade anstössig, das gerade Widerspiel der Lehre Jesu“ und meint, dass die bezüglichen Aussprüche, die sich besonders bei Lukas häufig finden, eine aus einer späten jüdelnden Quelle hineingetragene Verzerrung der Predigt Jesu seien; ein Urtheil, das doch vielleicht mehr auf modern idealistischen Vorurtheilen, als auf unbefangener Prüfung der gerade hierin sehr einstimmigen evangelischen Ueberlieferung beruhen dürfte. Am Schlusse der galiläischen Zeit schliesst sich an das Petrusbekenntniss bei Cäsarea Philippi die erste förmliche Messiasproklamation Jesu und unmittelbar an diese wieder die erste Leidensproklamation. Auffallend und wohl nur aus Keim's parteiischer Vorliebe für das Matthäusevangelium erklärbar ist es, dass er die in diesem allein erzählte Erklärung des Petrus zum Felsengrund und Gesetzgeber der Kirche für ein geschichtliches echtes Jesuswort hält. Eher lässt sich dem zustimmen, was Keim über die Wahrscheinlichkeit einer in jenem Moment erstmals auftretenden Vorhersagung des Leidens und der Wiederkehr des Menschensohnes ausführt, obwohl auch hierbei der Kritik die Möglichkeit anderer Erklärungen zugestanden werden muss. — Der dritte Band handelt vom „jerusalemischen Todesostern“ und beschreibt die Ereignisse vom Einzug in Jerusalem bis zu den Erscheinungen des Auferstandenen. Letztere glaubt Keim nur als objektive Einwirkungen des verklärten Christus auf die Sinne der Jünger erklären zu können, denn, sagt er, „man mündet bei Unmöglichkeiten, wenn man den Verordneten Gottes so (im Tode) endigen lässt oder dem unsicheren Würfelspiel der Visionen es überlässt, dass er erweckt wird von den Todten für die Todten. Das Lebenszeichen Jesu, das Telegramm vom Himmel war nothwendig nach dieser beispiellosen irdischen Vernichtung, desswegen geschah es aus eigenem Antrieb und mit Willen Gottes“. An diesem Punkt versagt dem Historiker die Kraft, sich in den Zusammenhang der menschlichen Zustände und Erlebnisse hineinzuversetzen, und so weicht der Historiker dem Dogmatiker, der das, was geschehen sei, aus dem, was nach seinen Postulaten geschehen musste, konstruirt. „Hier dürfen wir“, wie ich mit C. Schwarz sagen möchte, „auch die Schwächen nicht verbergen, die Keim's glänzenden Arbeiten wie verdunkelnde Nebelflecken anhängen. Die Neigung zum Geistreichen und Ueberschwänglichen, zum ungewöhnlichen und räthselnden Ausdruck, wie sie gleich zu Anfang schon erkennbar war, hat sich im weiteren Verlauf bedenklich gesteigert. Viel kecke und desultorische Polemik nach allen Seiten verband sich mit einem geistreich-nebelhaften Ausweichen, da wo mit Recht eine klare Antwort gefordert wurde“. Wie die Sprache, so ist auch die Denkweise Keim's mehr, als dem strengen Historiker geziemt, vom Gemüthspathos getragen und beherrscht. Er erinnert in dieser Hinsicht an Ewald, dem er in mancher Hinsicht näher steht als Baur.

Unter allen Bearbeitern des Lebens Jesu hat Carl von Weizsäcker die Quellenfrage am sorgfältigsten behandelt; sie bildet die erste Hälfte seines Buches „Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung“ (1864). Er kommt zu dem Resultat, dass den drei synoptischen Evangelien eine gemeinsame Quelle zu Grunde liege, die „synoptische Grundschrift“, welche am ursprünglichsten in unserem Markusevangelium erhalten sei, und dass die Reden, welche die beiden anderen vor Markus voraushaben, aus einer zweiten Quelle stammen, der „Redensammlung“, welche Matthäus und Lukas in verschiedener Weise der Grundschrift einverleibt haben, so jedoch, dass ihre Benützung bei Matthäus noch die ursprünglichere Form zeige. Vom 4. Evangelium urtheilt er, es trage ein doppeltes Angesicht: seinem idealen Zug stehe ein geschichtlicher zur Seite; nicht so, dass die Schrift aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt wäre, die sich äusserlich von einander ausscheiden liessen, sondern so, dass der Doppelcharakter sich durch Alles hindurchziehe, die ganze Composition einestheils von grossen theologischen Begriffen getragen, anderentheils aber von ganz bestimmten geschichtlichen Rücksichten geleitet sei. Für letzteres beruft sich Weizsäcker besonders auf gelegentliche kleine Notizen, wie bestimmte Orts- und Zeitangaben, welche, wie er meint, Spuren von persönlicher Erinnerung verrathen. Aber auch in den johanneischen Reden will er solche noch finden, dafür scheint ihm ausser der antijüdischen Polemik besonders der Umstand zu sprechen, dass der Evangelist seine persönlichen Lehrmeinungen keineswegs in die Reden Jesu hineintrage (was freilich nur bei künstlicher Umdeutung vieler unzweideutigen Aussprüche der johanneischen Christusreden behauptet werden kann). Weizsäcker will diesen doppelseitigen Charakter des Evangeliums daraus erklären, dass es auf Grund persönlicher Erinnerungen und Mittheilungen des bejahrten Apostels Johannes von einem Schüler desselben gegen Ende des ersten Jahrhunderts verfasst worden sei. — Diese vermittelnde Stellung in der johanneischen Frage, welche Weizsäcker mit Renan,

Hase, Reuss und Anderen unserer Zeitgenossen theilt, ist immerhin ein bedeutsames Zugeständniss an die Tübinger Kritik; übrigens ist die Frage erlaubt, ob diese mittlere Position haltbar oder nicht doch vielleicht nur eine Etappe des Rückzugs sei, welcher mit der völligen Preisgabe apostolischer Beziehungen zum 4. Evangelium enden müsse? Ich glaube, dass Keim hierin das Richtige gesehen hat, und dass der Blick jener Gelehrten noch etwas befangen ist, wenn auch nicht von gewöhnlichen apologetischen Interessen, so doch von dem dogmatischen Vorurtheil für das der modernen Empfindungsweise sympathische Christusideal, welches man aus dem 4. Evangelium — wenigstens bei ziemlich freier Deutung seiner Reden — herauslesen kann.

Eine sehr werthvolle Fortsetzung seines früheren Buches über die Evangelien hat Weizsäcker neuestens gegeben in seinem Werk: „Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche" (1886). Er beschreibt zuerst die Bildung der Urgemeinde aus den Christuserscheinungen, die er als subjektive Erlebnisse oder Visionen der Apostel auffasst, und die ersten Zustände der Gemeinde vor dem Auftreten des Paulus. Von diesem handelt sodann die ganze erste Hälfte des Buches. Es wird zunächst seine Bekehrung erzählt und aus ihren psychologischen Vorbedingungen erklärt, dann seine erste Heidenmission, seine Lehrweise und Theologie beschrieben; sodann werden die Auseinandersetzungen des Heidenapostels mit der Urgemeinde in Jerusalem und Antiochien eingehend und mit Confrontirung der Berichte von Gal. 2 und Act. 15 besprochen, wobei bemerkenswerth ist, dass Weizsäcker in den Hauptpunkten, besonders auch in der ungünstigen Beurtheilung der Geschichtlichkeit der Apostelgeschichte, der Baur'schen Theorie in weitgehendem Masse beistimmt. Weiterhin werden die Missionsreisen des Apostels Paulus und die Zustände der von ihm gegründeten Gemeinden an der Hand der echten Briefe in sehr gründlicher und belehrender Weise dargestellt. Ein zweiter Theil schildert die weitere Entwicklung der Dinge von der Gefangenschaft des Paulus an bis zum Ende des 1. (bezw. Anfang des 2.) Jahrhunderts, und zwar 1) in Jerusalem — wobei der Jakobusbrief und die Entstehung der synoptischen Evangelienliteratur in Betracht kommt, 2) in Rom — wobei Römer- und Philipperbrief, Petrussage, Clemens- und Hebräerbrief besprochen werden, 3) in Ephesus — wobei die johanneische Literatur und die Briefe an die Epheser und Colosser, welche beide nebst den Pastoralbriefen für nachapostolisch erklärt werden, zur Sprache kommen. Bei den beiden vielbesprochenen Fragen: ob Petrus in Rom und ob Johannes in Ephesus gewesen sei? entscheidet sich Weizsäcker, wie Renan, beidemal bejahend, und zwar noch zuversichtlicher bei der ersten als bei der zweiten; bei dieser liegt auch ihm die Hauptinstanz in der Apokalypse, welche er zwar nicht vom Apostel Johannes selbst, aber von einem Schüler desselben und mit Berufung auf die Autorität desselben verfasst sein lässt. Die Analyse der Apokalypse ist von Weizsäcker zwar fein und scharfsinnig, aber noch nicht durchgreifend genug vollzogen; sie ist überholt durch die Arbeiten von Völter und Vischer, welche eine Mehrheit von Verfassern und eine jüdische Grundschrift der Apokalypse als wahrscheinlich erwiesen haben. — Der letzte Theil des Werkes behandelt die Gemeinde des ersten Jahrhunderts, ihre Versammlungen und Gottesdienste, ihre Verfassung und ihre Sitte. Hier bewährt sich am meisten die Kunst des Historikers, das Bedeutsame und Charakteristische überall herauszufinden, aus kleinen und scheinbar unbedeutenden Zügen durch geschickte Gruppirung und scharfsinnige Schlussfolgerung ein lebensvolles Bild der ältesten Zustände der Christenheit und ihrer naturgemässen Entwicklung aus kleinen Anfängen zu entwerfen. Selbstverständlich ist dabei Vieles nur Vermuthung, Hypothese, über deren Richtigkeit sich streiten lässt; aber immer, auch wo sie nicht ganz überzeugend wirkt, ist Weizsäcker's Darstellung so klar gedacht und so umsichtig und sorgfältig begründet, dass sie im höchsten Grade anziehend und anregend wirkt. Seit Baur's „Christenthum der drei ersten Jahrhunderte" ist nichts Besseres über die Anfänge der christlichen Kirche geschrieben worden als das „Apostolische Zeitalter" Weizsäcker's, des würdigen Nachfolgers auf dem Lehrstuhl Baur's.

Schliesslich darf ich hier auch noch mein Buch erwähnen: „Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren, in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben" (1887). Es ist aus einer Umarbeitung der 1885 in England gehaltenen Hibbert-Lectures über „den Einfluss des Apostels Paulus auf die Entwicklung des Christenthums" entstanden und bildet eine Erweiterung und Fortbildung meiner früheren Arbeit über den „Paulinismus" (1873. 2. Aufl. 1890). Die Beschreibung der Schriften und Lehren des Urchristenthums ist in fünf Abschnitte eingetheilt: Paulus, Apokalyptik, Geschichtsbücher, christlicher Hellenismus und antignostischer Katholicismus. Der Darstellung der Theologie des Paulus ist eine Untersuchung ihrer Quellen vorausgeschickt, welche nicht bloss in seinen persönlichen religiösen Erfahrungen, seiner Glaubensbegeisterung, sondern auch in der jüdischen Theologie seiner Zeit gefunden werden, vorab in der der pharisäischen Schule, zum

Theil auch in der hellenistischen. Die Einsicht in die pharisäischen Quellen der specifisch paulinischen Dogmen (Sünde, Versöhnung, Rechtfertigung, Vorherbestimmung) ist von grosser Tragweite für die Beurtheilung der nachpaulinischen Lehrentwicklung. Denn es wird dadurch von vorneherein wahrscheinlich, dass die Abweichung von jenen paulinischen Lehren nicht, wie die Tübinger Schule bisher vorausgesetzt hatte, auf judaistische Einflüsse zurückzuführen sei, sondern im Gegentheil auf das mangelnde Verständniss der Heidengemeinden für die specifisch jüdisch-theologischen Voraussetzungen des Paulinismus. Da aber diese Voraussetzungen weder mit der alttestamentlichen Lehre noch mit dem Glauben Jesu und der Urgemeinde zu identificiren, sondern ausschliesslich auf die Rechnung der theologischen Schulbildung des ehemaligen Pharisäers Paulus zu setzen sind, so kann die Zurückstellung und Umbildung der specifisch paulinischen Lehren in den Heidengemeinden auch nicht mit Ritschl als Degeneration des Paulinismus und als Abfall von der apostolischen Religion beurtheilt werden. Sondern man wird einen ebenso natürlichen wie berechtigten Entwicklungsgang darin zu sehen haben, dass das von Paulus auf dem Boden der hellenistischen Bildung gegründete Heidenchristenthum die pharisäische Seite an der Lehre des Apostels zurückstellte und sich mehr an die ihm verständliche hellenistische Seite hielt. Diese wurde dann theils in der mystisch-spekulativen Richtung fortgebildet, die in der johanneischen Theologie Kleinasiens ihren vorläufigen Gipfel und Abschluss fand, theils in der praktisch-kirchlichen Richtung, welche in der römischen Kirche frühe ihren Mittelpunkt und in Schriften wie den Clemensbriefen, dem Hirten des Hermas und dem Jakobusbrief, auch in der neugefundenen „Lehre der zwölf Apostel" ihren klassischen Ausdruck erhielt. Der Jakobusbrief ist somit, wenn auch antipaulinisch, so doch nicht judenchristlich, sondern einfach praktisch kirchlich (katholisch). Da auch die Apokalypse nach der von mir adoptirten neuesten Analyse ihrer Bestandtheile und Quellen nicht mehr als Dokument des Judenchristenthums gelten kann, und da das Matthäusevangelium, wenn es auch Ueberlieferungen aus einer älteren judenchristlichen Quelle aufgenommen hat, dennoch in seiner kanonischen Form keineswegs für ein judenchristliches Werk, sondern (mit Volkmar) für eine katholisch-kirchliche Evangelienharmonie zu halten ist: so bleibt kein ersichtlicher Grund mehr, die nachapostolische Literatur- und Lehrbildung unter dem Gesichtspunkt des fortgesetzten Kampfs und langsamen Ausgleichs von Paulinismus und Judaismus aufzufassen. Dieser Gegensatz hat zwar, darin behält Baur durchaus Recht, die apostolische Zeit bewegt; aber schon gegen die Neige der paulinischen Missionswirksamkeit lassen sich im Römer- und Philipperbrief die Anzeichen seiner nahen Entscheidung zu Gunsten des — freilich nur in bedingter Weise paulinischen — Heidenchristenthums erkennen. Vom Ende des ersten Jahrhunderts an treten dann mit den neuen Gefahren, welche von innen und aussen die Gemeinden bedrängten, ganz neue Interessen und Motive in den Vordergrund: Fragen der Glaubenserkenntniss, von Paulus' idealer Spekulation zwar angeregt, suchten ihre Lösung in einer über ihn weit hinausgehenden kirchlichen oder häretischen Gnosis; Sorgen der christlichen Zucht und Sitte liessen die Leiter der Gemeinden nach festen Lebensregeln und kirchlichen Ordnungen suchen, die über den Idealismus des paulinischen Geistesgesetzes ebenfalls weit, nur in anderer Richtung, hinausführten; endlich drängte die Noth der Zeit unter den beginnenden Verfolgungen zum Zusammenschluss der Kirche in dem Episkopat und zu einer mit dem Zeitbewusstsein mehr oder weniger paktirenden apologetisch-dogmatischen Bearbeitung und Fixirung des Glaubens der Gemeinden im Dogma, Symbol und Kanon. Von diesen mannigfachen Interessen der nachapostolischen Zeit zeigt sich die urchristliche Literatur erfüllt und bewegt. In diesem Sinn habe ich das Urchristenthum verstanden und in meinem Buche beschrieben. Der Vorzug der Einfachheit wenigstens dürfte dieser Auffassung nicht abzusprechen sein; wieweit sie im Einzelnen Recht habe, wird der Fortgang der wissenschaftlichen Forschung ergeben. Aber welches auch deren fernere Resultate sein mögen, das werden wir doch alle mit einander niemals vergessen dürfen, dass unsere ganze jetzige und künftige Geschichtswissenschaft vom Urchristenthum beruht auf den bahnbrechenden und grundlegenden Leistungen des grossen Tübinger Meisters Baur.

Zweites Capitel.

Alttestamentliche Kritik und Exegese.

Im selben Jahr mit dem „Leben Jesu" von Strauss, welches die neue Wendung der neutestamentlichen Forschung einleitete, erschien W. Vatke's Buch: „Die Religion des Alten Testaments nach den kanonischen Büchern entwickelt" (I. Thl. 1835), in welchem der Anfang zu einer nicht minder bedeutenden Umwälzung der Ansichten über das Alte Testament ent-

halten war. Dieses Buch hat ein merkwürdiges Schicksal gehabt. Seine geistvollen und originalen Anschauungen stiessen auf so allgemeine Ungunst, dass man es kaum der Mühe werth fand, sich auch nur eingehender mit ihnen zu beschäftigen; ein Menschenalter hindurch war es sogut wie unbeachtet geblieben und erst gegen Ende der sechziger Jahre tauchten dieselben kritischen Hypothesen in anderer Form wieder auf und erregten nun immer wachsendes Interesse. Zum Theil liegt der Grund dieses Missgeschicks an Vatke's Buch selbst. Vatke hatte als Schüler Hegels seinen Blick geschärft für die Gesetze der geistigen Entwicklung und des religiösen Bewusstseins der Völker; indem er mit diesem philosophisch geschulten Tiefblick an die alttestamentliche Forschung herantrat, erkannte er die Unmöglichkeit, bei den traditionellen oder auch bei den halbkritischen Ansichten von der Geschichte der alttestamentlichen Religion stehen zu bleiben. Aber eben diese philosophische Schulung, welche die Stärke Vatke's war, wurde zugleich die Schwäche seines Buches in den Augen des Publikums. Vatke hatte in der damaligen Weise jener Schule gemeint, seiner historischen Untersuchung einen philosophischen Unterbau voranstellen zu sollen, welcher in der abstrusesten Form über Begriff und Erscheinung der Religion Thesen aufstellte, die nur verstehen konnte, wer in die Geheimnisse der Hegel'schen Terminologie eingeweiht war; und auch innerhalb der Geschichtsdarstellung machte er von dieser Terminologie einen zwar bescheideneren, aber doch immer noch viel zu reichlichen Gebrauch. Kein Wunder, dass diese unglückliche Form des Buches auf die Meisten so abschreckend wirkte, wie dieses Reuss [1]) von sich bezeugt hat. „Beim Erscheinen des Buches schreckte mich schon die Inhaltsanzeige mit ihren Hegel'schen Formeln dermassen ab, dass mir damals das Werk fremd blieb. Einer theoretischen Behandlung der Geschichte traue ich nicht über den Weg. Allerdings habe ich seitdem eingesehen, dass dort Theorie und Formel eigentlich eine entbehrliche Zuthat war, und meine Untersuchungen, wenn ich mich durch dieselben nicht hätte abschrecken lassen, bedeutend hätten gefördert werden können". — Da es zu den angenehmsten Aufgaben der Geschichtsschreibung gehört, verkannte Grössen in das verdiente Licht zu stellen, so will ich hier über das wenig gekannte Vatke'sche Buch einiges berichten, nicht über seine philosophischen „Zuthaten", sondern über seinen werthvollen historisch-kritischen Kern.

Vatke geht von der unbestreitbaren Thatsache aus, dass die

[1]) Gesch. der h. Schriften Alten Testaments, Vorrede, S. IX.

Quellen für die ältere Geschichte der alttestamentlichen Religion aus der späteren Sage geflossen und desshalb lückenhaft und unsicher sind. Er lässt demgemäss nicht nur die ganze Patriarchengeschichte als der vorgeschichtlichen Sage angehörig bei Seite, wie auch Andere schon gethan hatten, sondern auch die Ueberlieferungen über Moses unterzieht er einer so einschneidenden Kritik, wie noch Niemand es bisher gewagt hatte. Er findet die Darstellung, nach welcher Moses dem Volk das bürgerliche Gesetz und den reinen Gottesglauben gegeben haben soll, unvereinbar mit der späteren Geschichte. Denn es sei unmöglich, dass ein ganzes Volk jählings von einer höheren Stufe der religiösen Bildung auf eine tiefere herabsinke, wie dieses in der Richter- und Königszeit so oft der Fall gewesen sein soll; und ebenso unmöglich, dass ein Individuum sich plötzlich von einer tieferen Stufe zur höheren erhebe und ein ganzes Volk ebenso plötzlich mithinaufziehe. Wir dürfen einzelne Individuen nicht aus dem Zusammenhange des Gesammtlebens herausreissen, müssen daher öfters Mittelglieder ergänzen, wo die Sage sie verschweigt, oder die Vorstellung von jenen Individuen selbst nach dem Massstab ihrer Zeit herabstimmen. „Dies wird namentlich bei Moses der Fall sein, da man bei der Voraussetzung, dass die Tradition über seine Wirksamkeit auch nur dem grössten Theil nach treu sei, weder seine Erscheinung noch den ganzen Verlauf der hebräischen Geschichte begreifen kann; er wäre gekommen, da die Zeit noch nicht erfüllt war, wäre mithin ein weit grösseres Wunder als selbst Christus. Die tiefe Idee des Neuen Testaments, dass das Gesetz zwischen die Verheissungen und deren Erfüllung hineingetreten sei, lässt sich dessenungeachtet rechtfertigen, da ja der Pentateuch in seiner Vollendung in der That später fällt, als die Verheissungen der meisten Propheten". Aus den Spuren der späteren Geschichte und aus vereinzelten Aeusserungen der Propheten (Amos 5, 25 f.) zieht Vatke den Schluss, dass die Hebräer zu Moses Zeit den allgemeinen semitischen Gestirndienst getheilt haben. Was sodann die Wirksamkeit des Moses betrifft, so ergibt die Kritik der Ueberlieferung unter Berücksichtigung der in der Richterzeit herrschenden Zustände zunächst soviel, dass Moses keinen Staat gegründet hat, denn zu diesem fehlte die Hauptsache, die Festsetzung einer gesetzgebenden und vollziehenden Gewalt, die es bis auf die Königszeit in Israel nicht gab. Dem mosaischen Staat fehlt mit dem Begriff der wirklichen Herrschaft zugleich die höhere Einheit und die ganze Sphäre des öffentlichen Rechts. Die ganze Gesetzgebung des Pentateuch hat keine Staatsverfassung begründet und auch keine begründen wollen, bezweckt vielmehr nur die partielle

Ausbildung einzelner Seiten des Ganzen und muss daher auch innerhalb eines schon bestehenden Staates entstanden sein, vergleichbar etwa dem kanonischen Recht. Was ferner die Verordnungen des Pentateuch über Kultus und Priesterwesen betrifft, so liefert die Geschichte der Richter- und älteren Königszeit den Beweis, dass damals noch die einfache patriarchalische Weise des Kultus herrschte: eine Mehrheit heiliger Orte, das Priesterthum nicht an einen Stamm gebunden, die Kultusformen noch ganz einfach. Erst im späteren Reich Juda wurde das System des Pentateuch möglich gemacht, bildete sich jetzt auch wirklich in allmäliger Entwicklung aus und wurde dann nach dem babylonischen Exile feste Ordnung. Zusammengesetzte Gebräuche, wie sie das „mosaische" Kultgesetz zeigt, können überhaupt nur als Produkte einer längeren Entwicklung begriffen werden und sind, wenn sie starr dastehen, die todten Gehäuse einer vorangegangenen oder nebenherlaufenden Geistesentfaltung; der starre Mechanismus der Form ist nie das Unmittelbare. Ein bestätigendes Zeugniss dafür, dass die pentateuchischen Ritualgesetze nicht von Moses herrühren und überhaupt noch nicht der älteren vorprophetischen Periode angehören, liegt in den Aussprüchen der Propheten gegen den ceremoniellen Gottesdienst vor, sofern sie denselben als eine nicht nur nicht von Gott geoffenbarte, sondern vielmehr widergöttliche, lügenhafte Menschensatzung beurtheilen, was unter Voraussetzung der pentateuchischen Tradition ganz unmöglich wäre. — War aber hiernach Moses weder ein politischer noch ein kirchlicher Gesetzgeber, noch auch ein über das Wesen Gottes spekulirender Weiser, so war er doch ein wahrhafter Prophet, der auf Grund unmittelbarer Eingebung als göttlicher Gesandter auftrat und das rechtliche und sittliche Leben des Volks durch Beziehung auf den göttlichen Willen heiligte; er schloss einen „B u n d" zwischen dem Volk und Jehova und setzte damit das historische und natürliche Dasein des Volks als bedingt durch die Sphäre des Rechtlichen und Sittlichen; dies weist darauf hin, dass er in Jehova eine h e i l i g e M a c h t erkannte und dass er die übrigen Bestimmungen des göttlichen Wesens auf diesen Mittelpunkt zurückführte. Wir dürfen aber Mose nicht alle Folgerungen, die in jenem Prinzip ansich liegen, zuschreiben; denn wie die Vorstellung von der ideellen Einheit Gottes, so gewannen auch die Bestimmungen seines Wesens erst mit der Zeit reicheren Inhalt. Die göttliche Heiligkeit galt theils als ausschliessendes Prinzip nach der Seite des natürlichen Daseins und des Naturdienstes, theils als Norm des rechtlichen und sittlichen Lebens; sie musste daher, um die Elemente der sinnlichen und höheren Weltordnung zu scheiden und das sittliche Gefühl aus dem Traum des Naturlebens zu wecken, als Strenge, als ein verzehrendes Feuer und eine ausschliessende Macht dem Bewusstsein erscheinen; ihre Organe musste ein gleicher heiliger Eifer erfüllen, der um so strenger auftrat, je abstrakter noch der Inhalt war. Denn es handelte sich noch um die Anerkennung des Herrn, eines heiligen Willens, des Rechts und der Sittlichkeit überhaupt; es waren noch die abstrakten Anfänge eines grossen Läuterungsprozesses, den später die älteren Propheten, besonders Elia in ähnlicher Weise durchkämpften. Das Prinzip der Milde und Gnade konnte in solcher Entwicklung kaum ein verschwindendes Moment bilden. Obgleich in Mose die Idee des heiligen Nationalgottes, dessen Wille bestimmend sein soll für das ganze rechtliche und sittliche Leben seines Volks, als eine originale Intuition, somit als Offenbarung auftrat, so darf man sich doch seine Erscheinung und Wirksamkeit nicht unvermittelt denken. Denn da auch die Naturreligion einzelne rechtliche und sittliche Elemente erzeugt, so ist der Uebergang beider Seiten fliessend zu denken; es bedurfte nur einer ausgezeichneten Individualität, worin die einzelnen Strahlen des besseren Geistes zu einem Brennpunkt zusammentrafen, die das Lösungswort für das Räthsel des Volksgeistes fand und aussprach und demselben damit eine neue Bahn anwies. So gewiss aber auch ein Theil des Volkes sich dem Propheten des höheren Geistes anschloss und Träger seines Werkes wurde, so viel fehlte doch daran, dass er das ganze Volk sofort auf seinen höheren Standpunkt mitemporzuziehen vermocht hätte. Bei der Masse des Volkes blieb vielmehr auch jetzt noch der alte semitische Naturdienst herrschend. Es war also nicht so, wie die spätere Tradition es darstellt, dass das Volk unter und nach Moses wiederholt von einer von ihm schon erreichten höheren Stufe auf eine niedere herabgesunken wäre, sondern umgekehrt gieng die Entwicklung allmälig und unter stetem Kampf zwischen den beiden Richtungen von unten nach oben. „Die spätere religiöse Anschauung des hebräischen Volkes hat daher ebensowohl die sabäische Naturreligion und vorzugsweise die Verehrung des Saturn zu ihrem empirischen Ausgangspunkte, als die Offenbarung der göttlichen Idealität und Heiligkeit zu ihrem höheren Prinzip".

In dieser Schilderung der mosaischen Anfänge liegt der Schlüssel zu der ganzen Vatke'schen Ansicht von der Geschichte der hebräischen Religion. Sie ist, wie man sieht, ebensowohl das Ergebniss scharfsinniger vergleichender Prüfung der Ueberlieferungen, wie auch allgemeiner geschichtsphilosophischer Ideen. Letzteres wird ihr zwar in den Augen unseres heutigen Publikums nicht zur Empfehlung ge-

reichen. Mir aber erscheint dieser Fall als ein lehrreiches Beispiel dafür, dass die Intuition des philosophisch geschulten Geistes der empirischen Forschung zu ihren fruchtbarsten Entdeckungen die Wege weist.

Zu Vatke's Buch bildet das grosse Werk Heinrich Ewald's über die Geschichte des Volks Israel (1. Aufl. 1843—52, 3 Bände, 3. Aufl. 1864—68, 7 Bände) einen eigenthümlichen Kontrast. Werden dort die entscheidenden Hauptpunkte mit genialem Scharfblick fixirt und die Grundzüge einer wirklichen Geschichtsentwicklung klar und scharf mit Beiseitelassung des Nebensächlichen hervorgehoben, so verliert und verwirrt sich hier der Blick in einer unendlichen Fülle des Details, über welcher es nie zu einer klaren geschichtlichen Gesammtanschauung kommt. Schon die Quellenkritik zeigt Ewald's gelehrten Spürsinn in seiner Stärke und Schwäche: scharfsichtig im Kleinen und kurzsichtig im Grossen. Ewald unterscheidet als Hauptquellen des Pentateuch: das Buch der Bündnisse, das Buch der Ursprünge, einen dreifachen prophetischen Erzähler und endlich den Deuteronomiker. So viel er aber auch zur Charakteristik dieser Quellen und zur Bestimmung ihrer Entstehungszeit zu sagen weiss, so wenig kümmern ihn doch alle jene schwerwiegenden Bedenken, welche schon Vatke gegen den frühen vorprophetischen Ursprung der Kult- und Priestergesetzgebung in Levitikus und Numeri erhoben hatte; Ewald dünkt sich wunder wie klug, weil er dieselbe nicht geradezu von Moses selbst herstammen lässt; aber sie (als „Buch der Ursprünge") aus der Zeit Salomon's zu datiren, hat für ihn nicht die geringste Schwierigkeit! Auch von innerer Entwicklung des religiösen Bewusstseins, wie sie Vatke so fein wie wahrscheinlich beschrieben, hat Ewald kaum eine Ahnung. In Moses scheint ihm schon die Offenbarung des rein geistigen Gottes, in welchem die Liebe der strafenden Gerechtigkeit übergeordnet sei, so völlig gegeben zu sein, dass man weder begreift, wie denn eine solche Erscheinung damals schon möglich gewesen, noch auch was dann die spätere prophetische, ja sogar christliche Offenbarung noch Neues und Höheres hinzubringen konnte. Es hängt diess mit einer charakteristischen Eigenheit Ewald's zusammen. Ihm fehlte durchaus die erste Eigenschaft des Historikers: die Fähigkeit, von der eigenen Person und ihrer Denkweise abzusehen und sich unbefangen in fremde und ferne Art, zu denken und zu fühlen, hineinzuversetzen. Sobald ihm irgendeine geschichtliche Gestalt imponirt — und es imponiren ihm alle, welche die Ueberlieferung in irgendeiner Hinsicht zu Helden erhebt — so geräth er sofort in ein überschwängliches Pathos und

dichtet dann seinen Helden in bombastischen Phrasen, die alle besonnene Kritik überfluthen, die ganze Fülle erhabener sittlicher Gedanken und Gefühle an, die er selbst, der Historiker, in diesem Moment empfindet. Man könnte seine Geschichtsschreibung eigentlich eine didaktische Romandichtung nennen, in welcher unter allen historischen Masken doch im Grunde immer nur eine einzige Person spricht, nämlich eben Ewald selbst. Auch die Art, wie er die Wundererzählungen des alten und neuen Testaments behandelt, ist mehr die des erbaulichen Romans als der Geschichtsforschung. Er glaubt das Wunder nicht geradezu, aber er hat doch auch nicht den Muth, es offen zu verneinen und die Entstehung der Sage zu erklären; daher rückt er die einzelnen Züge der biblischen Erzählungen dieser Art so künstlich zurecht und hüllt das Ganze in einen so dichten Nebel erbaulicher Redensarten [1]), dass jeder Leser daraus machen kann, was er will, der Eine ein richtiges Wunder, der Andere eine natürlich zugegangene geringfügige Geschichte, der Dritte eine moralische Allegorie. Eine psychologische Erklärung dieser auffallenden Schwäche seiner Geschichtsbehandlung mag darin liegen, dass er nicht, wie Vatke u. A., durch eine allgemeine philosophische Bildung den traditionellen Supranaturalismus überwunden hat, sondern dass er überall nur den Eingebungen und Gefühlen seiner kräftigen und selbstbewussten Subjektivität folgte, die ihn zwar befähigte, die alten ausgetretenen Geleise der inspirationsglaubigen Exegese zu verlassen und neue Bahnen einzuschlagen, die ihm aber andererseits eine wirkliche wissenschaftliche Objektivität unmöglich machte und ihn stets dazu verführte, seine subjektiven Geschmacksurtheile für „die Wahrheit" auszugeben, vor deren Unfehlbarkeit sich Alle beugen sollten. Das Uebermass seines herrischen Selbstgefühls wie die Lebhaftigkeit seines Gemüthspathos hatte zur Folge, dass er keinen Widerspruch vertragen konnte und gegen Einwendungen und Gründe anderer Forscher sich spröde verschloss, auch auf solchen Gebieten, wo er die gründlichere Sachkenntniss Anderer anzuerkennen alle Ursache gehabt hätte, wie namentlich auf dem Gebiete neutestamentlicher Kritik. Was er z. B. gegen Baur's Untersuchung des vierten Evangeliums vorbringt, ist sachlich so überaus schwach und dilettantisch, dass die hochfahrende Sprache, die er sich jenem gegenüber erlaubte, einen um so kläglicheren und peinlicheren Eindruck macht. Aber auch auf

[1]) „Verklärung der Geschichte, der Erinnerung" etc. ist eine seiner beliebten Phrasen, die regelmässig da wiederkehrt, wo die Sache selbst gründlich im Unklaren gelassen werden soll. Man lese z. B. was er über die Auferweckung des Lazarus oder Jesu zu sagen für gut findet.

seinem eigensten Gebiet hat sich der Mangel wissenschaftlicher Selbstzucht und die Masslosigkeit des selbstgenügsamen Eigendünkels zum Schaden des Werthes seiner Leistungen immer fühlbarer gemacht, je älter er wurde. Hatte er in früheren Jahren durch wirklich gediegene Werke, wie besonders die Erklärung der Propheten und der Dichter des Alten Testaments, für welche eine mit seinem Gegenstand kongeniale sittliche Empfindungs- und dichterische Anschauungsweise ihn besonders günstig prädisponirte, sich unleugbare Verdienste um das Verständniss der alttestamentlichen Religion und Geschichte erworben, so wurde er später durch seine starre Ablehnung aller andersgerichteten Fortschritte der Forschung nahezu ein Hemmschuh einer gesunden Weiterentwicklung der Wissenschaft. Vollends sein letztes grosses Werk: „Die Lehre der Bibel von Gott" ist das ungeniessbarste und verworrenste Zeug, was wohl jemals über diesen Gegenstand geschrieben worden ist, ein Buch, das nach Form und Inhalt gleich unmethodisch und ungeordnet ist, ein wirres Chaos von erbaulichen und gelehrten, von historischen und politisirenden Auslassungen, kurz, eine rudis indigestaque moles. Begreiflich daher, dass schon jetzt die Mehrzahl von Ewald's zahlreichen Werken als antiquirt gilt. Auch für Bücher gilt es, dass die Weltgeschichte das Weltgericht ist!

In den Jahrzehnten, da Ewald und Hengstenberg den Markt beherrschten und Vatke vergessen schien, hatte Eduard Reuss in seinem Strassburger Hörsaal eine von der landläufigen abweichende und mit der Vatke'schen nahezu übereinstimmende Ansicht von der alttestamentlichen Literatur und Religion seinen Zuhörern vorgetragen. Zwei derselben haben, während der Meister selbst noch vorsichtig mit der Veröffentlichung zögerte, durch selbständige Arbeiten die neue Hypothese zum Gegenstand der öffentlichen Controverse gemacht, welche seitdem nicht mehr zur Ruhe gekommen ist. H. Graf hat in seinem Buch: „Die geschichtlichen Bücher des A. Testaments" (1866) aus der Untersuchung der israelitischen Kultusgeschichte, wie sie sich nach den älteren Geschichtsquellen (nicht nach der viel späteren und tendenziös gefärbten Chronik) darstellt, das Ergebniss gewonnen, dass die priesterliche Kultusgesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuch jünger sei als das Deuteronomium, und erst nach dem babylonischen Exil als grosse Interpolation in das ältere Werk des Deuteronomisten aufgenommen worden sei. Dabei hatte er aber die mit der Priestergesetzgebung eng zusammenhängenden elohistischen Erzählungen noch nach der bisher üblichen Weise der vermeintlichen „Grundschrift" belassen und für den ältesten

Theil des Pentateuch erklärt. Er hatte also diese „Grundschrift" in zwei Theile zerspalten, welche, obwohl in Sprache und Anschauungsweise einander ganz gleichartig, dennoch ihrer Entstehungszeit nach um mehr als ein halbes Jahrtausend von einander abstehen sollten, der eine das älteste, der andere das jüngste Stück des ganzen Pentateuch bildend. Hiergegen hatte natürlich die Kritik leichtes Spiel, die Unmöglichkeit einer so gefassten Hypothese zu beweisen. Während aber die Vertreter des älteren Standpunkts hiermit die ganze Hypothese widerlegt und das hohe Alter der ganzen „Grundschrift" einschliesslich der Priestergesetzgebung siegreich vertheidigt zu haben meinten, haben dagegen schärfer blickende Kritiker den Fehler Graf's vielmehr darin gefunden, dass er mit seiner Hypothese auf halbem Wege stehen geblieben sei, statt dieselbe auch auf die erzählenden Partieen der „Grundschrift" vollends auszudehnen. Graf hat dann selbst diesen Fehler anerkannt und in einer kurz vor seinem Tode erschienenen Abhandlung über „die sogenannte Grundschrift des Pentateuch" die nothwendige Konsequenz gezogen.

So grossen Eindruck auch seine Beweisführung machte, so blieb die deutsche Theologie doch noch ablehnend gegen die „Graf'sche Hypothese", weil man von dem auf Ewald's Autorität gestützten Vorurtheil sich nicht loszumachen vermochte, dass dieselbe scheitere an dem Widerspruch mit der gesicherten Literargeschichte des Alten Testaments. Da war es wieder ein ehemaliger Schüler und späterer College von Reuss, der Strassburger Professor Kayser, welcher durch sein Buch: „Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen" (1874) jenem Vorurtheil einen tödlichen Stoss versetzte, indem er durch Untersuchung der literarischen Abhängigkeitsverhältnisse nachwies, dass das jehovistische Geschichtsbuch mit seiner episch-naiven Erzählungsweise das älteste sei, darauf der Deuteronomiker folge, und als letztes erst das elohistische Gesetzbuch mitsammt seiner als Rahmen dazu gehörigen Geschichtserzählung hinzugekommen sei, dass also die aus der Kultusgeschichte zu erschliessende Reihenfolge auch literargeschichtlich sich bestätige.

Auf die literargeschichtliche Beweisführung Kayser's folgte rasch (1875) die religionsgeschichtliche in Bernh. Duhm's Buch: „Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion". Er erhebt in der Einleitung die Frage: ob ein organisches Hervorwachsen der prophetischen Periode aus der mosaisch-gesetzlichen denkbar gemacht werden könne? und er findet, dass

dieselbe zu verneinen sei. „Wie kommt es denn, dass die Propheten auf das mosaische Gesetz niemals Bezug nehmen? So oft sie das Opfer- und Ceremonienwesen und die Priester selbst mit allem Nachdruck angreifen, findet sich doch nirgends die leiseste Spur davon, dass etwa ihre Gegner sich auf den Buchstaben des Gesetzes berufen hätten, noch auch denken sie selbst daran, sich über ihr Verhältniss zu einem mosaischen Gesetzbuch oder auch nur einer mosaischen Tradition auszusprechen. Kann man denn annehmen, dass in der Zeit zwischen der Abfassung der mittelpentateuchischen Gesetzesschrift und dem ersten Prophetenbuch das Wissen um den göttlich-mosaischen Ursprung des Cultus allmählich erloschen sei“?! Treffend beruft sich Duhm auch auf das Urtheil des Apostels Paulus, dass das Gesetz als knechtender Zuchtmeister zwischen den Verheissungsglauben Abrahams und seine Erfüllung im Christusglauben der Christen mittenhineingekommen sei; da nun alle seine Aussagen über Abraham auch für die Propheten gelten, zumal ja auch die in Betracht kommenden Erzählungen der Genesis über Abraham in der Zeit und unter dem Einfluss der Propheten verfasst sind, so darf dem paulinischen Satz, dass das Gesetz nach Abraham zwischeneingekommen sei, die Ausdehnung gegeben werden, dass es auch nach der prophetischen Periode, die das Bild der Genesis von Abraham geschaffen, eingetreten sei. „Man versteht, wie aus den Residuen einer besseren Zeit das nachexilische Judenthum entstehen und eine reiche religiöse Entwicklung, nachdem ihr die Lebenskraft entwichen war, zu todtem Stoff allmählich niederschlagen, wie Ideen und Ideale gottbegeisterter Propheten für ihre geistesarme Nachkommenschaft Gesetze werden konnten; man versteht jene Urtheile des Apostels, wenn man das von ihm gemeinte Gesetz als eine niedrigere Zwischenstufe zwischen der Zeit der glaubenskühnen Propheten und dem Christenthum auffasst: aber die angenommene erste (mosaische) Periode einer ausser dem Menschen stehenden Religion ist nicht anders denkbar, als wenn man ihr eine ähnliche, wie die prophetische, vorhergehen läst“; wobei man aber übersehen würde, dass die jahvistische Vätersage vom prophetischen Geist des Amos und Jeremia beeinflusst ist. „Auch die Geschichte der Volksreligion ist nicht zu begreifen, wenn man von der Existenz der mosaischen Gesetzgebung, überhaupt von einer vorprophetischen mosaischen Periode mit gesetzlichem Charakter ausgeht; verstehen lässt sie sich dagegen, wenn sie einen so naturwüchsigen Gang gieng, dass deuteronomistische Geschichtsschreiber in ihr nichts als Abfall erblickten.“ — Obgleich völlig überzeugt von der Richtigkeit der Graf'schen Hypothese, welche „alle Feuerproben der Untersuchung durchgemacht hat“, liess Duhm dieselbe doch vorläufig aus dem Spiel, um die Theologie der Propheten in möglichster Unabhängigkeit nach ihren eigenen Dokumenten zu entwickeln. Die hierdurch gewonnene Basis ermöglichte dann den Nachweis, dass die Gesetzgebung unter Josia („Deuteronomium“) in ihren Grundgedanken von den Propheten Hosea und Jesaia abhängig und der erstmalige systematische Versuch sei, die prophetischen Ideale in volksthümliche Institutionen umzusetzen, ebendamit zugleich sie zu veräusserlichen und zu mechanisiren. „Aus ihrer idealen Höhe herabgezogen, wird die Heiligkeit zur Sitte, bringt in das Alltagsleben den Dualismus heiliger und unheiliger Handlungen und Dinge, aus dem freiesten und idealsten Begriff wird eine drückende Fessel.“ Das prophetische Ideal des einigen und heiligen Gottesvolks wird eine Kirche und Theokratie, die Religion des Gefühls wird zur supranaturalistischen Lehre, das unmittelbare Reden Jahves wird zur heiligen Schrift und innerhalb des theokratischen Volks erhebt sich der Gegensatz des Priesterstandes und der Laien. Das ideale Volk Jahves weicht der Theokratie und mit innerer Nothwendigkeit bemächtigt sich das Gesetz in der Folgezeit der ganzen Religion. Das Deuteronomium ward Reichsgesetz, und die Jahvereligion Reichsreligion — später wurde sie Sache der Gelehrsamkeit und Jurisprudenz. Jetzt konnte man von Jahve „abfallen“, und die Priester, Propheten und Historiker bemühten sich eifrigst, die Quelle aller früheren Missgeschicke im Abfall der Väter zum Baal nachzuweisen.

So waren von verschiedenen Seiten der neuen Ansicht von Israels Religionsgeschichte die Wege gebahnt, als sie ihren machtvollsten Vorkämpfer fand an Julius Wellhausen. Nach seinen literarkritischen Vorarbeiten über die Bücher Samuelis und über die Komposition des Hexateuch (Josua mit dem Pentateuch zusammengefasst) erschien sein Buch: „Geschichte Israels“ (1878), in welchem die Beweise für die neue Hypothese aus der parallelen Entwicklung der Rechts-, Kultus- und der Literaturgeschichte Israels in so geschlossener und unwiderstehlicher Phalanx aufgeführt wurden, dass der Eindruck auf die deutschen Theologen (zumal die jüngere Generation) ein geradezu überwältigender war: von nun an galt die „Graf'sche Hypothese“, diese Erneuerung der lange ignorirten Vatke'schen Theorie, allgemein als eine der ernsthaftesten Beachtung würdige Frage, für Viele schon als eine gesicherte Entdeckung. Ein besonderes Verdienst des Wellhausen'schen Buches war es, dass es durch seine geschickte Bewältigung des Materials, durch die wahrhaft musterhafte Verbindung des grossen geschichtlichen Blicks mit sorgfältigen

Detailuntersuchungen auch ausserhalb der engen Fachgenossenschaft das Interesse für diese Fragen zu wecken und die alttestamentliche Geschichtsforschung aus ihrer früheren Winkelstellung in den Mittelpunkt der theologischen Debatten zu ziehen vermochte. Ich selbst habe mich dieses Buches von Wellhausen, wie noch selten eines anderen, gefreut, weil mir damit das drückende Räthsel der alttestamentlichen Religionsgeschichte endlich in einer dem Begriff menschlicher „Entwicklung", unter welchem ich mir auch alle Religionsgeschichte allein zu denken vermag, entsprechenden Weise gelöst schien. Allerdings war ich für die Würdigung des Wellhausen'schen Buches schon vorher mehr als die meisten deutschen Theologen prädisponirt durch meine Kenntniss von Kuenen's Werk: Godsdienst van Israel.

Der holländische Gelehrte Abraham Kuenen war schon vor Graf zu Zweifeln an dem höheren Alter der priesterlichen „Grundschrift" gekommen, da er bemerkte, dass die von Colenso in der Kritik der alttestamentlichen Geschichte nachgewiesenen Unmöglichkeiten gerade in ihr am häufigsten vorkommen. Als dann Graf's Schrift erschien, erkannte Kuenen zwar alsbald, dass dessen Theilung der Grundschrift in Gesetz und Geschichte nicht haltbar sei; aber vor die Frage gestellt, ob denn nun die historischen Stücke den Gesetzen folgen sollen, oder umgekehrt diese jenen? entschied er sich unbedenklich für das erste, denn er sah, dass Graf's Beweise für den nachdeuteronomischen Ursprung der priesterlichen Gesetze ebenso stichhaltig, wie seine Voraussetzung des hohen Alters der zugehörigen Geschichtserzählung ein unbewiesenes und unbeweisbares Vorurtheil sei. So bildete sich ihm die Ueberzeugung: „nicht blos die priesterliche Gesetzgebung folgt chronologisch auf die prophetische Predigt, sondern auch die priesterliche Historiographie ist jünger als die prophetische (jehovistische)". Von diesem Standpunkt aus verfasste er sein grossartiges, nach Form und Inhalt gleich meisterhaftes Werk „Godsdienst van Israel" (1869/70), welches in Holland verdiente Anerkennung gefunden hat, in Deutschland jedoch der fremden Sprache halber ausser den engsten Kreisen der Fachgenosson weniger bekannt geworden ist, als es verdiente; um so erfreulicher ist es, dass ihm durch eine englische Uebersetzung der Weg über die engen Grenzen des holländischen Sprachgebietes hinaus gebahnt worden ist. Die originelle geistvolle Weise dieses Geschichtswerks fällt sogleich bei seinem Ausgangspunkt in die Augen. Sonst meinte man immer, dass die Darstellung der Geschichte eines Volks oder einer Religion dem chronologischen Gang folgen und also mit der ältesten Zeit beginnen

müsse; dabei bedachte man nicht, dass das Aelteste, weil von ihm keine gleichzeitigen Quellen vorhanden sind, das allerungewisseste ist, das sich am wenigsten zum sicheren Ausgangspunkt einer geschichtlichen Forschung eignet, das vielmehr zunächst nur ein dunkles Problem enthält, dessen Lösung, soweit sie überhaupt möglich ist, nur von anderen gesicherten Punkten aus angebahnt werden kann. Soll die Auffassung der zeitlichen Anfänge mehr als eine willkürliche Hypothese sein, soll sie auch auf den Leser den Eindruck einer wohlbegründeten Ueberzeugung machen, so müssen diesem die Gründe vorgeführt werden; da aber diese der Natur der Sache nach nur in Rückschlüssen aus den späteren sicher bezeugten Thatsachen bestehen können, so muss er erst mit diesen bekannt gemacht werden. Damit ergibt sich als das richtigste, den Ausgangspunkt in den historisch hellen Zeiten (hier im 8. Jahrhundert, der Zeit der ersten schriftliche Denkmale hinterlassenden Propheten) zu nehmen. Die aus derselben Zeit stammenden prophetischen Geschichtsquellen zeigen zunächst nur soviel, wie man sich in den prophetischen Kreisen jenes Zeitalters die vorgeschichtlichen Anfänge Israels vorgestellt habe, sie enthalten die volksthümliche Heroensage im Licht des prophetischen Bewusstseins des 8. Jahrhunderts. Nur unter Berücksichtigung dessen, was eben dieses spätere Bewusstsein bei der Gestaltung der Sage hinzu und hinweggethan hat, lässt sich annähernd ein geschichtlicher Kern aus dem Sagengewebe herausziehen, dessen Wahrscheinlichkeit um so mehr wächst, je mehr er geeignet ist, zur erklärenden Voraussetzung der späteren Entwicklung zu dienen. So verbindet diese Methode die sorgsamste Analyse und Kritik der Quellen mit sicher fortschreitender Synthese der analytisch gefundenen Ergebnisse in der positiven Construktion des geschichtlichen Entwicklungsganges. Diese musterhafte Methode geschichtlicher Forschung ist auf die israelitische Religion meines Wissens erstmals von Kuenen angewandt worden; sie hat aber ihr genaues Seitenstück in Baur's Methode der Erforschung des Urchristenthums: wie Baur vom Apostel Paulus ausgegangen ist, und von den durch ihn bezeugten apostolischen Verhältnissen die daraus stammenden Geschichtsbücher zu verstehen suchte, und von da aus erst auf die Anfänge des Christenthums vor Paulus Rückschlüsse zog, ganz ebenso geht Kuenen von den ersten schriftstellernden Propheten aus, sucht aus den Verhältnissen ihrer Zeit die daraus stammenden Geschichtsbücher zu verstehen und zu beurtheilen und zieht daraus seine Schlüsse auf die Vorzeit, welche so gedacht werden muss, dass sich daraus die Verhältnisse der prophetischen Zeit als natürliche Entwicklung jener

Anfänge erklären lassen. Eine so genaue Analogie der Methode auf verschiedenen Gebieten ist um so mehr intressant, da ohne Zweifel Kuenen sich nicht durch einen Blick auf den Vorgang Baur's hat bestimmen lassen, sondern seinen Weg ganz selbständig, geleitet von gesundem historischem Instinkt, gesucht hat. Wie selten aber solcher feinere historische Instinkt ist, wie schwer es den Leuten schon fällt, sich in diese Weise der Untersuchung verwickelter Probleme auch nur hineinzudenken, davon kann man sich alle Tage überzeugen; habe ich selbst doch von allen Seiten Vorwürfe darüber zu hören bekommen, dass ich meine Darstellung des „Urchristenthums“ mit Paulus begonnen habe und nicht mit Jesus, der ihm doch zeitlich vorangehe! Auch Abraham und Moses gehen dem Amos und Jesaia voran, und doch hatte ein Kuenen seine guten Gründe, mit diesen anzufangen und nicht mit jenen. Wirklicher Sinn für Geschichtsforschung scheint so selten zu sein wie Sinn für philosophische Forschung, und vielleicht ist beides ein und derselbe Sinn: für das Wesen hinter der Erscheinung. —

Erst nach Kuenen und Wellhausen trat der Altmeister der biblischen Forschung und Urheber der neuen Bewegung, Eduard Reuss, mit zwei grossen, die Ergebnisse seiner 50jährigen Studien zusammenfassenden Werken vor die Oeffentlichkeit: mit seinem französischen Bibelwerk, von welchem der 3. Theil: L'histoire sainte et la Loi hierhergehört, und mit seiner „Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments“ (1881). In der Vorrede des letzteren erklärt er, dass die Idee und Anlage dieses Werks ihm schon bei seiner ersten Vorlesung hierüber 1834 festgestanden habe, aber noch erst als Erzeugniss der Intuition, für welche die ausreichenden Argumente ihm noch nicht zur Hand waren. „Wer die Literatur jener Zeit sich vergegenwärtigt, nicht die konservative blos, sondern namentlich auch die kritische, der wird es begreiflich finden, dass ich mich scheute, sofort der gelehrten Welt die Herausforderung hinzuwerfen, die Propheten für älter anzuerkennen als das Gesetz, und die Psalmen für jünger als beide. Denn diese Sätze waren die annoch mehr erschauten als streng im Einzelnen festgebauten Grundpfeiler meiner Konstruktion der hebräischen Geschichte“. Er sei, erzählt er, auf diese Idee gekommen, indem er im Studium der Gesetzesgeschichte Israels den Ariadnefaden suchte, der aus dem Labyrinth des damaligen Hypothesenkrames an das Tageslicht eines auch psychologisch begreiflichen Entwicklungsganges des israelitischen Volks führen sollte. Während man sonst viel Fleiss auf die natürliche Wundererklärung vergeudete, habe man nur die unnatürlichsten Wunder un-

erklärt gelassen: das Beginnen der religiösen Erziehung Israels mit mit der fertigen levitischen Kultusordnung, die Unbekanntschaft der grössten Propheten, eines Samuel und Elia, mit derselben, den Tadel der Königsbücher über das, was jene Propheten mit ihrem Beispiel gut geheissen und dgl. Der Anstoss, welchen Reuss noch als ganz junger Mann an derartigen, von Anderen übersehenen oder mit nichtssagenden Gründen erklärten, Dingen nahm, führte ihn zu der kühnen Lösung, welche den ganzen damaligen Hypothesenkram umstürzte und neue Bahnen für die alttestamentliche Forschung öffnete. Allerdings gesteht er zu, dass er früher auch noch in derselben Halbheit wie Graf (vgl. oben S. 320 f.) befangen gewesen, und dass erst die Arbeiten Anderer, besonders Kayser's und Kuenen's, ihm zur konsequenten Ausbildung seiner jetzigen Theorie verholfen haben. Diese hat er am ausführlichsten begründet in der Einleitung des Buches: L'histoire sainte et la Loi (1879.) Es zeigt zunächst negativ durch eine eingehende literarische und historische Kritik die Unmöglichkeit, die mosaischen Traditionen für geschichtliche Wahrheit zu halten, sucht dann nach einem gesicherten Ausgangspunkt für die positive Kritik und findet diesen im Deuteronomium. Dieses unter Josia aufgefundene und jedenfalls nicht lange vorher verfasste Buch kennt die wichtigsten Bestimmungen der priesterlichen (sinaitischen) Gesetzgebung noch nicht und muss also früher als diese sein; hingegen kennt es den Dekalog und das Bundesbuch (Ex. 20—23) sowie die jehovistische Geschichtserzählung. Dieses „Nationalepos Israels“ ist also der früheste, aus dem 9. Jahrhundert a. C. stammende Bestandtheil des Pentateuch. Mit diesem wurde kurz vor dem Exil das einzige damals existirende Gesetzbuch, das sogen. Deuteronomium, mittelst Einfügung der Anfangs- und Schlusskapitel verbunden. Erst nach dem Exil bildete sich in Verfolgung der von Ezechiel gegebenen Ansätze die Priestergesetzgebung, welche Esra in Palästina kodificirt und anfänglich als selbständiges Gesetzbuch aufgestellt hat. In der Schule Esra's erst wurde dasselbe schliesslich in das vorexilische, jehovistisch-deuteronomische Werk einverleibt und bildet jetzt den grössten Theil der mittleren Bücher des Pentateuch. — Auf Grund dieser Literarkritik hat dann Reuss in seiner „Geschichte des Alten Testaments“ den Entwicklungsgang des religiösen und politischen Lebens des Volkes Israel von seinen geschichtlichen Anfängen bis zur Zerstörung Jerusalems in vier Abschnitten beschrieben: Zeit der Helden, der Propheten, der Priester, der Schriftgelehrten. Mit diesem Werk ist die Ewald'sche siebenbändige Geschichte Israels für immer überwunden; an Be-

herrschung des gelehrten Stoffes seinem Vorgänger mindestens ebenbürtig, steht Reuss unvergleichlich höher an wahrhaft geschichtlichem Blick, der die wirklichen Zusammenhänge der Dinge von den sagenhaften und absichtlichen Entstellungen der Ueberlieferung scharf und klar zu unterscheiden weiss, sowie an klassischer Vollendung der Form; die Einfachheit, Klarheit, Prägnanz und Eleganz seiner Darstellung bildet den äussersten Gegensatz zu Ewald's geschwollenem Bombast und unnatürlichem, die eigene Subjektivität stets vor der Sache vordrängendem Pathos.

Soll ich nun dem Leser eine Anschauung von der Geschichte Israels geben, wie sie sich unter diesen kritischen Voraussetzungen darstellt, so scheint es mir am zweckmässigsten, den kurzen Abriss von Wellhausen zu Grund zu legen, welchen er zuerst für die Encyclopaedia Britannica geschrieben und dann etwas erweitert in deutscher Ausgabe (1884) im ersten Heft der „Skizzen und Vorarbeiten" veröffentlicht hat. Er scheint mir die Summe dessen zu enthalten, worüber die Kritiker der Reuss-Graf'schen Richtung einverstanden sind, und was wohl jetzt schon als das gesicherte Ergebniss der neusten kritischen Arbeiten betrachtet werden darf; was natürlich nicht ausschliesst, dass in den Details noch Vieles fraglich bleibt und die Ansichten auch unter den Kritikern dieser Richtung selbst auseinandergehen. Doch betrifft das mehr nur nebensächliche Fragen, deren Lösung für die Kreise der speciellen Fachgenossen intressant sein mag, für die Geschichte der Theologie aber irrelevant ist.

Lange — so erzählt Wellhausen — ehe die hebräischen Stämme zu einem politischen Gemeinwesen sich vereinigten, waren sie durch eine gewisse innere Einheit verbunden, welche bis in die Zeit Mosis zurückgeht, und als deren Begründer Moses anzusehen sein wird. Das Fundament, auf dem zu allen Zeiten das Gemeinbewusstsein Israels ruhte, war der Glaube: Jahve der Gott Israels und Israel das Volk Jahves. Mose hat diesen Glauben nicht erfunden, aber er hat es doch bewirkt, dass er das Fundament der Nation und ihrer Geschichte wurde. Die Noth riss einen Haufen verwandter Geschlechter aus ihren gewöhnlichen Verhältnissen heraus und trieb sie ihm in die Arme. Er übernahm ihre Führung, er glaubte an den Erfolg und der Erfolg gab ihm Recht. Aber es war nicht sein Verdienst, dass das Unternehmen gelang, dessen Seele er war. Ein gewaltiges Ereigniss, von ihm unabhängig und nicht einmal als Möglichkeit im Dunkel der Zukunft vorauszusehen, lief mit seiner Absicht auf überraschende Weise zusammen; Einer, dem Wind und Meer gehorsam waren, stellte seine Macht ihm zu Gebot. Es stand ein Höherer

hinter ihm, dessen Geist in ihm wirkte, dessen Arm für ihn handelte — nicht zu seinem Besten, sondern zum Besten des Volks. Es war Jahve. Jahve war die bewegende, zielbewusste Kraft in der Geschichte, welche die durch Noth zusammengeführten Elemente mit einander erlebten und worin sie den Anfang eines wirklichen Gemeinbewusstseins gewannen. Mose war der Mäeut dieses Gemeinbewusstseins; ihm gelang es weiterhin, es lebendig zu erhalten und auszufüllen. Die ausserordentlichen Umstände, welche den ersten Anstoss zu der neuen Volksbildung gegeben hatten, dauerten fort und unter ihrem Drucke setzte sich die Schöpfung Israels fort. Aus der Autorität, die ihm seine bisherigen Thaten gewonnen hatten, ergab sich von selbst seine Stellung als Richter des Volks. Indem er seine Rechtsprechung in dem Namen Jahves übte und an dessen Heiligthum knüpfte, begründete er einen festen Mittelpunkt für eine Rechtstradition und wurde der Anfänger einer Thora in Israel, durch welche das Gemeinbewusstsein und der Gottesbegriff einen positiven ideellen Gehalt gewann. Jahve war nun nicht blos der Gott Israels, sondern als solcher zugleich der Gott des Rechts und der Gerechtigkeit, der Grund, die Triebkraft und der unausgesprochene Inhalt des Volksgewissens. Jahve erweckte auch fortan die Männer, welche vom Geist getrieben sich an die Spitze des Volks stellten; in ihnen verkörperte sich seine eigene Führung. Er zog mit aus unter den Kriegsleuten des Heerbannes, in ihrem Enthusiasmus ward seine Gegenwart verspürt. Jahve endlich entschied vom Himmel aus den Streit, der auf Erden geführt ward. Immer stand er dabei auf Seiten Israels, sein Intresse war auf Israel beschränkt, wenn auch seine Macht — dazu war er ja Gott — weit über die Grenzen des Volks hinausgieng. So war Jahve in der That ein lebendiger Gott, aber seine Lebensäusserungen in den grossen Krisen der Geschichte wurden durch lange Pausen unterbrochen. Seine Wirksamkeit hatte etwas Gewitterhaftes, sie passte besser für ausserordentliche Fälle als für den Hausgebrauch. Doch fehlte sie auch in den ruhigen Zwischenzeiten nicht gänzlich. Wie die menschlichen Führer den Einfluss, den sie im Kriege gewonnen hatten, auch im Frieden nicht ganz verloren, so war es auch mit Jahve der Fall. Die Bundeslade, ein zunächst für das kriegerische Wander- und Lagerleben berechnetes Idol, blieb auch im Frieden als Zeichen der Gegenwart Jahves der Mittelpunkt seiner Verehrung. Und mit dem Kultus blieb, wie schon zu Mose Zeit, so auch fernerhin, die heilige Rechtsprechung, die Thora, verbunden. In allen schwierigen Fällen fragte man den Mund Jahve's, indem man sich Raths erholte bei den Priestern, die ihren Spruch

im Namen Jahves — sei es nach eigener Einsicht in dessen Willen oder nach dem Ausfall des Looses — kundgaben und keine andere als moralische Autorität besassen. Die priesterliche Thora war eine durchaus unpolitische oder vorpolitische Einrichtung, sie war vor dem Staate da und gehörte zu dessen unsichtbaren Grundpfeilern. Krieg und Recht waren Religion, ehe sie Zwang und bürgerliche Ordnung wurden, das ist der wirkliche Sinn der sogenannten Theokratie. Einen förmlichen Staat von specifischer Heiligkeit hatte Moses auf dem Satze: „Jahve der Gott Israels" keineswegs aufgebaut. Es blieb nach wie vor bei der alten patriarchalischen Verfassung der Familien und Geschlechter, deren Aelteste die Leiter im Krieg und Richter im Frieden waren. Nur wenn ausserordentliche Aufgaben an das ganze Volk herantraten, erfolgte der Appell an Jahve als die letzte ausserordentliche Instanz. Die Theokratie, kann man sagen, entstand als die Ergänzung der Anarchie. Aus dem religiösen Gemeingefühl erwuchs erst der Staat, dessen Heiligkeit eben nur darauf beruhte, dass er als ein Ideal der Religion entstand, welches sie im Kampf gegen Trägheit und Selbstsucht durchzusetzen hatte. „Jahve der Gott Israels" bedeutete demnach, dass die nationalen Aufgaben, innere wie äussere, als heilige erfasst wurden. Es bedeutete durchaus nicht, dass der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde vorerst nur mit diesem einen Volk einen Bund geschlossen habe zu seiner Erkenntniss und Verehrung. Jahve war nicht von Anfang der Weltgott und wurde dann der Gott Israels, sondern er war von Haus aus der Gott Israels und wurde dann sehr viel später der Weltgott. Mit einem aufgeklärten Gottesbegriff hätte Moses den Israeliten einen Stein statt des Brotes gegeben; höchst wahrscheinlich liess er sie über das Wesen Jahve's ansich, abgesehen von seiner Beziehung zu den Menschen, denken, was ihre Väter darüber gedacht hatten. Mit theoretischen Wahrheiten, nach denen nicht die mindeste Nachfrage war, befasste er sich nicht, sondern mit praktischen Fragen, welche bestimmt und nothwendig durch die Zeit gestellt wurden. Der religiöse Ausgangspunkt der Geschichte Israels zeichnete sich nicht durch seine absonderliche Neuheit, sondern durch seine Normalität aus. Bei allen alten Völkern findet sich die Beziehung der Gottheit auf die Angelegenheiten der Nation, die Verwendung der Religion als Triebkraft für Recht und Sitte; bei keinem in so grosser Reinheit und Kraft wie bei den Israeliten. Was Jahve seinem eigenen inneren Wesen nach war — Gewittergott oder was auch sonst — das trat mehr und mehr in den Hintergrund des Geheimen, Transscendenten zurück; es wurde nicht darnach gefragt. Aller Nachdruck fiel auf

sein Walten in der Menschenwelt, deren Ziele er zu den seinigen machte. Die Religion betheiligte nicht die Menschen am Leben der Gottheit, sondern umgekehrt die Gottheit am Leben der Menschen; so hat sie in Wahrheit das Leben nicht gehemmt, sondern entbunden. Der sogenannte Partikularismus des Gottesbegriffs, die Beziehung Jahve's auf die Angelegenheiten Israels, war die wahre Stärke dieser Religion; darin lag ihre Erlösung von dem unfruchtbaren Spiel der Mythologie und ihre Zuwendung zu den moralischen Aufgaben, die zunächst ja immer nur in bestimmten Kreisen gegeben sind und gelöst werden können. Als Gott des Volks wurde Jahve der Gott des Rechts und der Gerechtigkeit und als solcher wurde er die höchste und endlich die einzige Macht im Himmel und auf Erden. — Nach der Ansiedlung der Hebräer in Kanaan begann zugleich mit der höheren Kultur des sesshaften Lebens eine Erschlaffung des nationalen und religiösen Gemeinbewusstseins. In dem Masse, wie Israel mit dem eroberten Lande verwuchs, verwuchsen auch die beiderseitigen Gottheiten und es entstand ein Synkretismus zwischen Jahve und Baal, der noch in der Zeit des Propheten Hosea nicht überwunden war. Aber die Geschichte wurde das Mittel, die unter der Asche glühenden Kohlen wieder anzufachen. Die Philister weckten Israel und Jahve aus dem Schlummer. Im Kampfe wider sie ward das Königthum Saul's gegründet und erhob sich dessen glücklicherer Nachfolger David zum Gründer des israelitischen Gesammtreiches, dessen kriegerische Macht für immer die stolzeste Erinnerung des Volkes blieb. Aber zum levitischen Heiligen und frommen Hymnendichter hat ihn die spätjüdische Tradition mit Unrecht gemacht. Unter Salomo wurden der orientalischen Kultur im weiteren und höheren Sinn die Schleussen geöffnet; der nähere Verkehr mit dem Ausland erweiterte den geistigen Horizont des Volks und vertiefte zugleich das Bewusstsein seiner Eigenthümlichkeit. Seine Uebertragung phönizischer und ägyptischer Einrichtungen auf den Jahvedienst mochte für die richtigen alten Israeliten seiner Zeit anstössig sein, aber doch ist dieser Tempel nachher von grosser Bedeutung für die Religion geworden. Zur Trennung des Reichs unter Rehabeam wirkte neben der Unzufriedenheit über die Neuerungen und die stramme Zucht des Salomonischen Regiments die Eifersucht des Stammes Joseph, in welchem von Alters her der natürliche Schwerpunkt lag, gegen den durch David emporgehobenen Stamm Juda. Die Religion stand der Spaltung damals nicht im Wege, denn der Kultus in Jerusalem war noch nicht der ausschliesslich legitime, sondern der, den Jerobeam zu Bethel und Dan einrichtete, war ganz ebenso berechtigt; Gottes-

bilder gab es dort sowohl wie hier und überall wo es ein Gotteshaus gab. In dem religiösen und geistigen Leben der beiden Reiche bestand überhaupt kein inhaltlicher Unterschied, nur dass die Anregungen zumeist von Israel ausgiengen. — Ein neues Stadium der Religionsgeschichte begann mit dem Auftreten des Propheten Elias, der grandiosesten Heldengestalt der Bibel, die einsam über ihre Zeit emporragt, nur von der Sage, nicht von der Geschichte festgehalten in der Erinnerung. Nachdem Jahve zunächst im Kampf gegen äussere Feinde die Nation und das Reich gegründet hatte, reagirte er jetzt innerhalb der Nation auf geistigem Gebiete gegen die fremden Elemente, die bis dahin ziemlich ungehindert hatten zutreten dürfen. Ahab's Errichtung eines Tempels für den syrischen Baal in Samarien gab dem Elias den Anlass zum Kampf gegen den Baalskultus überhaupt, gegen den zwischen Baal und Jahve schillernden Synkretismus, von dem sich nur sehr wenige in Israel frei gehalten hatten. Für ihn gab es nicht eine Mehrheit gleichberechtigter anbetungswürdiger Mächte, sondern überall nur e i n Heiliges und e i n Mächtiges, das nicht wie Baal im Leben der Natur, sondern wie Jahve in den sittlichen Forderungen des Geistes sich offenbarte; es begann die Gottesidee in einzelnen Männern über die nationale Schranke sich zu erheben. — In der Blüthezeit des Nordreichs unter Jerobeam II begann die hebräische Literatur. Die ursprünglich mündlich überlieferten religiösen Lieder, welche die grossen Thaten Gottes durch und für Israel besangen, wurden jetzt aufgezeichnet und gesammelt, so entstand das „Buch der Kriege Jahve's“ und das „Buch des Redlichen“, die ältesten hebräischen Geschichtsbücher. Dann gieng man auch daran, in Prosa Geschichte zu schreiben, unter Benützung von Urkunden oder Familienerinnerungen. In den Büchern der Richter, Samuelis und der Könige ist ein ziemlicher Theil dieser alten Historiographie erhalten. Gleichzeitig wurden auch schon gewisse Sammlungen von Rechtsgrundsätzen und Entscheidungen der Priester aufgeschrieben, wovon wir im sogenannten „Bundesbuch“ (Ex. 21. 22) ein Beispiel besitzen. Etwas später vielleicht folgte die Aufzeichnung der Sagen über die Patriarchen und über die Urzeit, welche nicht sehr früh entstanden sein können. Nachdem so aus einem nichtliterarischen ein literarisches Zeitalter geworden war, begannen auch die Propheten, ihre Reden niederzuschreiben. — Mit dem Wachsthum der Civilisation und des Wohlstandes war auch der Kultus üppiger geworden als in der einfachen Vorzeit. Er war auch die Pforte, wodurch das Heidenthum immer aufs neue in den Jahvedienst einströmen konnte und einströmte; besonders war dieses bei den Winkelheiligthümern der Fall, wesshalb Könige und Propheten nachdrücklich für die Oeffentlichkeit des Gottesdienstes eintraten, in welcher ein Correktiv gegen die schlimmsten Ausschreitungen lag. Uebrigens waren die Priester nicht blos Opferer, sondern auch Rathgeber und Lehrer des Volks, wenngleich sie diese wichtigere Seite ihres Amtes gegen jene einträglichere vernachlässigten. Der Glaube war noch von denkbarster Einfachheit: Jahve ist der Gott Israels, sein Helfer in Noth, der Richter, der ihm Recht schafft gegen seine Feinde. Aber nicht im Schicksal der Einzelnen, sondern in dem der Geschlechter und Völker sah man sein Wirken. Selten hat die Geschichte der Seele eines Volkes so an die Saiten gegriffen, selten ist sie in dieser Weise empfunden worden, als Produkt göttlichen Handelns, dem das menschliche nur fragend sich anpassen, betend sich unterordnen kann. Die Ereignisse waren Wunder und Zeichen, der Zufall Fingerzeig einer höheren Hand. Ins Kleinliche verlor sich diese Betrachtungsweise desswegen nicht, weil es sich um die Geschichte des Volkes, nicht der Einzelnen handelte. Der Glaube erhielt dadurch eine stimmungsvolle Lebendigkeit, der Gottesbegriff eine grossartige Präsenz. Seher und Propheten schauten mit dem zweiten Gesicht, was Jahve that, es gab aber keine Gottesgelehrsamkeit, die ihn nüchtern konstruirte. Nicht seine Grundsätze wollte man kennen, sondern sein nächstes Vorhaben, um sich darnach einzurichten. Die lebendige Evidenz des Gefühlten vertrug sich mit grosser Sorglosigkeit des Ausdrucks; die Wahrhaftigkeit der Empfindung hatte auch vor Widersprüchen keine Scheu. Jahve hatte unberechenbare Launen: er liess sein Antlitz leuchten und er zürnte, man wusste nicht warum, er schuf Gutes und schuf Böses, strafte die Sünde und verleitete zur Sünde — der Satan hatte ihm damals noch keinen Theil seines Wesens abgenommen. Bei alledem wurde Israel doch nicht an ihm irre. Es waren eben im Ganzen bisher gute Zeiten gewesen; die Inkongruenz der äusseren Erfahrung und des Glaubens war noch nicht so stark zur Empfindung gekommen, dass das Bedürfniss entstand, sie auszugleichen. Anders wurde es, seit die assyrische Weltmacht begann, ihre Arme gegen Israel auszustrecken. — In Vorahnung der kommenden Drangsale trat der Prophet Amos auf, der Anfänger und reinste Ausdruck einer neuen Phase der Prophetie. Während die kleinen Völker alle vor dem nahenden Schritt des östlichen Eroberers zitterten, haben allein die israelitischen Propheten sich nicht von den Ereignissen überraschen und ängstigen lassen, sondern haben zum voraus das furchtbare Problem gelöst, das die Geschichte stellte. Sie nahmen den Begriff der Welt, der die Religionen der Völker zer-

störte, in die Religion auf, ehe er noch recht in das profane Bewusstsein eingetreten war. Wo die Anderen den Zusammensturz des Heiligsten erblickten, da sahen sie den Triumph Jahve's über den Schein und über den Wahnglauben. Was auch fallen mochte, das Werthvolle blieb bestehen. Die Gegenwart, die sie erlebten, wurde ihnen zum Mythus eines göttlichen Dramas, dem sie mit vorausempfindendem Verständniss zuschauten. Ueberall dieselben Gesetze, überall das gleiche Ziel der Entwicklung. Die Völker sind die agirenden Personen, Israel der Held und Jahve der Poet der Tragödie. Die Propheten, deren Reihe Amos eröffnete, verkündigten nicht einen neuen Gott, aber sie verkündigten, dass der Gott Israels zuerst und vor allem der Gott der Gerechtigkeit, und Israels Gott nur insofern sei, als Israel seinen Gerechtigkeitsansprüchen genügte. Sie kehrten also die hergebrachte Anordnung der beiden Fundamentalartikel des Glaubens um. Dadurch wurde Jahve der Gefahr entzogen, mit der Welt zu kollidiren und an ihr zu scheitern; die Herrschaft des Rechtes reichte noch weiter als die der Assyrer. Die Moral sprengte, in Folge eines geschichtlichen Anlasses, die Schranken des engen Glaubens, in dem sie aufgewachsen war, und führte den Fortschritt der Gotteserkenntniss herbei. Dies ist der sogenannte ethische Monotheismus der Propheten: sie glaubten an die sittliche Weltordnung, an die ausnahmslose Geltung der Gerechtigkeit als obersten Gesetzes für die ganze Welt. Von da aus scheint nun die Prärogative Israels hinfällig zu werden, und Amos, der das Neue am schroffsten und rücksichtslosesten ausspricht, streift bisweilen hart daran, sie zu bestreiten; er nennt Jahve den Gott der Mächte d. h. der Welt, aber nicht den Gott Israels. Gleichwohl blieb das besondere Verhältniss Jahves zu Israel als Thatsache auch für das Bewusstsein der Propheten bestehen, sie machten es nur aus einem natürlichen zu einem sittlich bedingten. Sie rückten den Begriff — noch nicht den Namen — des Bundes und den korrespondirenden des Gesetzes in die Mitte und machten ihn zum Fundament der Religion. Dabei gieng doch auch ihr Augenmerk noch nicht auf die Gerechtigkeit des Einzelnen und der Gesinnung, sondern auf die Rechtschaffenheit des Volks und des gesellschaftlichen Handelns. Die negative Konsequenz aber ihres ethischen Monotheismus war ihre Polemik gegen den Kultus, sofern er ein Mittel sein sollte, die Gunst der Gottheit auch ohne sittliche Würdigkeit zu erkaufen. Vollends die mit dem Kultus verbundenen üppigen Bräuche bekämpften die Propheten als heidnischen Baalsdienst. Den Propheten ist an der Hand der Geschichte der furchtbare Ernst der Gerechtigkeit Jahves aufgegangen, sie sind die Be-

gründer der Religion des Gesetzes. Darin liegt ihre Bedeutung, nicht darin, dass sie Vorläufer des Evangeliums sind. Am wenigsten sind sie das letztere wegen der messianischen Weissagungen. Da fallen sie im Grunde doch zurück in die zwar patriotischen, aber illusionären Hoffnungen der Volksmenge und der sonst von ihnen bekämpften „falschen Propheten". Eben hierin erwies sich die Unzulänglichkeit ihres Prinzips. Vor den Thatsachen und Nothwendigkeiten der Geschichte musste die Position der Propheten dazu führen, über das Volk und die Welt hinauszugehen. Dass der Untergang Samariens die Religion Jahves nicht schädigte, sondern befestigte, war das Verdienst der Propheten: sie retteten den Glauben, indem sie die Illusion zerstörten, sie verewigten auch Israel dadurch, dass sie Jahve nicht mit in den Sturz des Volks verwickelten. — Nach dem Untergang Samariens trat das Reich Juda, welches bisher politisch und religiös im Schlepptau des nördlichen Hauptreichs gezogen war, dessen Erbe an. Dass es in der Verwicklung der grossen Politik nicht sofort das Schicksal des Nordreichs theilte, sondern noch ein Jahrhundert lang zum Theil in ruhiger und blühender Entwicklung sich behauptete, war das Verdienst des Propheten Jesaia. Er verspottete die Politik und verstand trotzdem mehr davon, als die kurzsichtigen Praktiker seiner Tage; er überblickte den Wirrwarr, denn er stand ausser und über ihm. Ein grossartiger Glaube an die siegreiche Weltregierung Jahve's gab ihm Muth und Besonnenheit unter den Stürmen der Zeit. Während die kriegsgerüsteten Weltmächte Jerusalem zu zertreten drohten, schaut er im Geist die Zeit, da die grossen Nationen huldigend zum Berg Jahves kommen und von Zion die Wahrheit ausgehen wird. Siegesgewisser hat die Wahrheit niemals ihr Zutrauen zu sich selber ausgesprochen. Aber diese freudige Zuversicht war mit tragischer Resignation gemischt. Jesaia erkannte die Unvermeidlichkeit schwerer Gerichte, unter welchen der grösste Theil des Volkes erliegen und nur ein kleiner Rest als heiliger Same der Zukunft verschont bleiben werde. Und diesen Rest vorzubereiten, das Ideal des Gottesvolks zunächst in kleinem Kreise zu verwirklichen, betrachtete er als die dringendste Aufgabe der Gegenwart. Damit betrat die Prophetie den Weg der praktischen Reform, die zunächst mit der Reinigung des Kultus begann. Jesaia nahm den Kampf gegen den Bilderdienst, über welchen schon Hosea gespottet hatte, thatkräftig auf und setzte unter König Hiskia dessen Abschaffung wirklich auch durch. Aber die Volksreligion wehrte sich gegen diese Reform so energisch, dass schon Hiskia's Sohn Manasse ihr willfahren und den kultischen Aberglauben wiederherstellen,

ja durch Aufnahme von allerlei heidnischen Bräuchen und Formen steigern musste. Die Gegenreformation äffte den heiligen Ernst der Propheten in blutigem Fanatismus nach: es kamen die Kinderopfer zu Ehren des Jahve-Moloch im Thal Geenna auf. Aus dieser Zeit, in welcher der Gegensatz kultischer Bigotterie und reiner Sittlichkeit seine äusserste Spitze erreichte, stammen die ergreifenden Mahnreden des Propheten Micha und vielleicht auch die Gebote des Dekalogs, die das Kultische nur negativ, im Bilderverbot, berühren und das Sittliche zum ausschliesslichen Inhalt des göttlichen Willens erheben, ganz im Sinn von Micha 6, 6—8. — Zu einem kurzen, aber folgenreichen Sieg kamen die prophetischen Reformbestrebungen unter König Josia. Aus ihnen gieng das „Deuteronomium" hervor, eine Ergänzung des Dekalogs durch eine wirkliche Volksgesetzgebung, welche grösstentheils auf einer Modificirung alter Weistümer beruht. Es war das erste Gesetzes- und Bundesbuch, das umfassende Programm einer Neugestaltung der Theokratie nach den Idealen der Propheten. Deutlicher als irgendwo zeigt sich hier, dass Propheten und Gesetz kein Gegensatz, sondern identisch sind und im Verhältniss von Ursache und Wirkung stehen. Nirgends klarer als im Deuteronomium findet sich der Grundgedanke der Prophetie ausgesprochen, dass Jahve nichts für sich haben wolle, sondern als Frömmigkeit ansehe und verlange, dass der Mensch dem Menschen leiste, was recht ist, dass sein Wille nicht in unbekannter Höhe und Ferne liege, sondern in der Allen bekannten und verständlichen sittlichen Sphäre. Die wichtigste kultische Bestimmung dieses Gesetzes betrifft die Concentrirung des Jahve-Dienstes in Jerusalem und die Aufhebung aller anderen Kultstätten. Das Motiv dieser radikalen Neuerung war die Durchführung der reinen monotheistischen Religion und der Kampf gegen den heidnischen Naturalismus, der sich im Bilderdienst der Höhenkulte so tief eingewurzelt hatte, dass er nur zusammen mit diesen auszurotten war. Die Beschränkung des Jahvedienstes auf Jerusalem war die populäre und praktische Form des prophetischen Monotheismus; aber der vom Gesetzgeber freilich nicht beabsichtigte Nebenerfolg dieser Massregel war die Beförderung der jerusalemischen Hierokratie. So lagen im ersten praktischen Erfolg der prophetischen Reformbestrebungen bereits auch die Keime der späteren gesetzlichen Degeneration ihres Werkes. — Der im Volke erwachte theokratische Eifer für Gesetz und Tempel schien Allen eine Bürgschaft dauernden Glückes zu sein. Nur Einer liess sich durch den äusseren Schein nicht täuschen: der Prophet Jeremia. Warnend wies er die Sicheren hin auf das Schicksal Silo's und der Ephraimiten: man lohnte ihm mit Spott und Verfolgung.

Der patriotische Fanatismus, der weder durch Jeremia noch durch den Gang der Geschichte selbst sich belehren liess, führte zur Zerstörung Jerusalems und Abführung des Volks in die babylonische Gefangenschaft. Jeremia, der das vorausgesehen hatte, verzweifelte jetzt nicht, sondern richtete den Blick auf eine bessere Zukunft der Religion und des Volkes. Im hoffnungslosen Kampf mit der Verblendung und Halsstarrigkeit des Volkes hatte er erkannt, dass das, woran es fehle, eine neue Gesinnung sei, die durch keine Lehre und keine kultische Institution geschaffen werden, sondern nur von Gott selbst in den Herzen der Einzelnen gewirkt werden könne. Die Richtung auf Individualisirung und Verinnerlichung der Religion war die neue Wendung, welche aus dem Verfall der Nation sich erhob, vorgebildet in der individuell gearteten Frömmigkeit des letzten und grössten der Propheten, des Jeremia. Anstatt des Volks wurde er sichselbst das Subjekt der Religion, in Gemeinschaft mit Jahve stand nur er, nicht Israel. Er wusste, dass an ihm die Zukunft und die Ewigkeit hange, denn ewig war nicht das Volk, sondern die Wahrheit, die das Volk verschmähte und deren er gewiss war. — Die aus dem Exil zurückgekehrte kleine jüdische Kolonie war kein Staat mehr, sondern nur noch eine religiöse Gemeinde. Zu ihrer Organisirung konnte nur der Tempelkult und das jerusalemische Priesterthum die Mittel hergeben. Die Hierokratie, zu welcher bereits zu Anfang des Exils Ezechiel den Weg eingeschlagen hatte, verwirklichte sich jetzt unvermeidlich. Der Hohepriester mit dem Priesteradel, neben welchem die gemeinen Leviten zu blosen Tempeldienern herabsanken, wurde Mittelpunkt und Obrigkeit der Volksgemeinde. Aber unter den Wirren der nächsten Jahrzehnte drohte der religiöse Geist zu erlahmen und die jüdische Kolonie in der Vermischung mit dem halben Heidenthum der Landesbewohner unterzugehen. Da kam unter Esra ein neuer Zuzug babylonischer Juden, welcher den in der Fremde ausgebildeten Geist strenger Gesetzlichkeit und Abschliessung des jüdischen Wesens gegen alles Unjüdische auch in der palästinensischen Kolonie neu weckte. Durch die Einführung des priesterlichen Gesetzbuches Esra's wurde der Grund gelegt zu dem Judenthum der Folgezeit. Diese nachdeuteronomische Gesetzgebung hat es nicht mit dem Volk, sondern mit der Gemeinde zu thun, sie regelt vorzugweise den Kultus. Politische Angelegenheiten werden nicht berührt, weil sie der Fremdherrschaft zustehen. Als Verfassung der Gemeinde wird die Hierokratie vorausgesetzt. Die Spitze des Kultus ist die Spitze des Ganzen, der Hohepriester vertritt auch die Stelle des Königs. Die übrigen Priester sind ihm amtlich untergeordnet, wie die Bischöfe dem Papst.

Sie unterscheiden sich nicht blos durchs Amt, sondern auch durch die adlige Geburt von den Leviten, der untersten Stufe des Klerus. In dieser klerikalen Organisation kommt die Herrschaft des Heiligen äusserlich zur Erscheinung. Innerlich beherrscht das Ideal der Heiligkeit das Leben durch ein Netz von Ceremonien und Observanzen, welche den Juden vom Menschen trennen. Auch der restaurirte und mit neuen Sühnebräuchen vermehrte Tempelkult hatte wesentlich denselben Zweck: er gab der neuen Theokratie einen festen einheitlichen Mittelpunkt und bildete eine Schaale um Glauben und Sitte der Väter, um die Religion des moralischen Monotheismus solange zu konserviren, bis sie zum Gemeingut der Welt werden konnte. — Unter der Schaale der ceremoniellen Vorschriften verholzte doch der Kern der prophetischen Religion nicht völlig. Im Gegentheil schritt die Individualisirung der Frömmigkeit weiter fort. Man begann, über die Religion zu reflektiren. Es bildete sich die sogenannte Weisheit aus, von welcher wir im Buch Job, in den Sprüchen Salomos und des Siraciden und im Prediger literarische Denkmäler besitzen. Und dass das Nachdenken auch der Tiefe des Gefühls nichts schadete, im Gegentheil der Individualismus auch zur Verinnerlichung der Religion führte, das lehren die Psalmen, die sämmtlich aus dieser Periode stammen. Es war ein gewaltiger Schritt, dass der Fromme der Gemeinschaft Gottes so, wie es in manchen Psalmen geschieht, als innere Erfahrung gewiss wurde und also in seinem religiösen Verhältniss auf sich selbst zu stehen wagte. Es war ein Nebenprodukt der Prophetie, aber von nicht geringerer Wichtigkeit als das Hauptprodukt derselben, das Gesetz; es war die Verallgemeinerung der persönlichen Erfahrung, welche die Propheten bei äusserem Misserfolg von der inneren erlösenden Macht der Wahrheit für sich selbst erlebt hatten. Während das Judenthum in den folgenden Jahrhunderten in der Aeusserlichkeit eines ceremoniellen Gesetzeswesens erstarrte, erhielt sich in der tiefen Innerlichkeit des Gefühls, wie sie in den Weisheitsschriften und Psalmen stellenweise zum Ausdruck kommt, der Keim einer höheren Zukunft. Das Evangelium hat diese verborgenen Triebe des alten Testaments entwickelt, während es gegen die herrschende Richtung des Judenthums protestirte. Und das Salz der Erde bleibt der religiöse Individualismus des Evangeliums.

Ich hoffe, mit diesem Auszug aus Wellhausen's Abriss der Geschichte Israels den Leser nicht zu sehr ermüdet zu haben. Er gehörte wesentlich hierher; denn die grosse Bedeutung der jetzigen alttestamentlichen Kritik lässt sich nur ermessen, wenn man dieses

neue Bild der israelitischen Geschichte mit dem früheren traditionellen vergleicht. Dort von Anfang bis Ende eine Reihe von Räthseln, von psychologischen und historischen Unbegreiflichkeiten; hier alles begreiflich, eine klare und sonstiger Geschichte analoge Entwicklung, äussere Volksgeschichte und innere Geschichte des religiösen Bewusstseins im steten Einklang und fruchtbarer Wechselwirkung; zwar nicht eine geradlinige ebene Heerstrasse des allgemeinen Fortschritts, sondern ein mühsames Ringen der Träger der höheren Idee mit den trägen Massen, ein Ringen, wo Erfolge und Niederlagen in dramatischem Wechsel sich folgen, aber auch diese nur dazu dienen, die Wahrheit selbst immer reiner aus ihren anfänglichen Hüllen sich herausbilden zu lassen. Das eben ist menschliche Geschichte: überall wunderbar und voll göttlicher Offenbarung, aber nirgends von Wundern unterbrochen oder in unvermittelten Sprüngen den Zusammenhang des Geschehens abbrechend.

Dass eine so kühne Neuerung vielfachen Widerspruch hervorrufen musste, versteht sich von selbst. Oft richtet sich derselbe ausdrücklich und vielleicht noch öfter stillschweigend gerade gegen das, was uns als der Gewinn dieser neuen Theorie erscheint: dass an die Stelle der geheimnissvollen Wunder und Offenbarungen eine menschlich begreifliche Entwicklung gesetzt ist. Da dieser Widerspruch auf dogmatischen Voraussetzungen beruht, die ausser der Geschichte liegen, so kann er für den Geschichtsforscher nicht massgebend sein. Ernsthafte Beachtung verdienen dagegen solche Einwürfe, welche von gelehrten und dogmatisch unbefangenen Kennern des alten Testaments auf Grund exakter Quellenforschung erhoben worden sind. Besonders die hervorragenden Schüler Ewald's: Dillmann, Schrader und Nöldeke, ferner Riehm, Delitzsch[1], König, Strack, Baudissin, Bredenkamp, Ryssel, Curtiss, Finsler, Kittel und A. kommen hier in Betracht. Auf die einzelnen, unter

[1]) Delitzsch, dessen gelehrte Commentare über Genesis und Jesaia sich eines wohlbegründeten Rufes erfreuen, hat in den späteren Ausgaben der neuen Kritik immer weitergehende Zugeständnisse gemacht, die seinem ehrlichen Wahrheitssinn um so mehr zur Ehre gereichen, je mehr sie ihm natürlich Anfechtungen von Seiten seiner orthodoxen Parteifreunde zugezogen haben. Er vertheidigte sich hiergegen mit dem schönen Wort: „Gott ist ein Gott der Wahrheit! Wahrheitsliebe, Beugung unter den Zwang der Wahrheit, Darangabe traditioneller Ansichten, welche die Wahrheitsprobe nicht bestehen, ist eine heilige Pflicht, ein Stück der Gottesfurcht". — Auch König scheint neuerdings mehr zu den Anhängern, als zu den Gegnern der Wellhausen'schen Kritik zu gehören. Ueberhaupt ist bei den obengenannten Theologen Art und Mass ihrer Opposition sehr verschieden und ihre Gruppirung daher nur als ungefähre und fliessende zu verstehen.

sich keineswegs übereinstimmenden Ansichten dieser Gelehrten über die Composition des Pentateuch kann ich hier nicht eingehen. Ihre Haupteinwendungen gegen die Reuss-Graf'sche Theorie dürften etwa folgende sein: Daraus, dass sich in einer geschichtlichen Periode keine Spuren von der Geltung eines Gesetzes auffinden lassen, dürfe nicht ohne Weiteres auf das Nichtvorhandensein des betreffenden Gesetzes in dieser Zeit geschlossen werden, da es nicht ausgeschlossen sei, dass Gesetze lange vorher existiren können, ehe sie sich in der Praxis Geltung verschaffen. Ferner: Der Unterschied zwischen Propheten und Deuteronomium einerseits und der Priestergesetzgebung andererseits sei nicht so gross, wie von den Kritikern behauptet wird; einzelne Abweichungen lassen sich aus der Verschiedenheit der beiderseitigen Gesichtspunkte und Zwecke erklären. Die Behauptung, dass die Propheten und der Deuteronomiker vom Priestergesetz noch keine Kenntniss gehabt, sei in dieser Allgemeinheit nicht aufrechtzuhalten, vielmehr setzen sowohl die Propheten als das Deuteronomium das frühere Vorhandensein einer auch das Kultusritual betreffenden Thora voraus [1]). Der Unterschied zwischen Priestern und Leviten werde nicht erst von Ezechiel gemacht, sondern werde bei ihm schon als längst bestehend vorausgesetzt. Endlich ein Haupteinwand: im Priestergesetz selbst finden sich verschiedene Bestimmungen, welche inhaltlich nicht aus der Zeit Esras zu erklären wären, sondern auf eine sehr frühe, jedenfalls vordeuteronomische Entstehungszeit hinweisen. Auch die sprachliche Eigenthümlichkeit der Priestergesetzgebung zeige nicht die Merkmale der nachexilischen, sondern einer älteren Zeit, und weise theilweise sogar in die älteste Zeit der hebr. Literatur.

Auf diese Einwürfe sind die Anhänger der Reuss-Graf'schen Theorie die Antwort nicht schuldig geblieben. Kayser hat dieselben in Aufsätzen über den gegenwärtigen Stand der Pentateuchfrage [2]) einer Beurtheilung unterzogen, welche zu dem Resultat kommt: „Die drei Haufen alttestamentlicher Taktik, welche gegen die Graf'sche Hypothese in's Feld geführt worden sind, haben den Sieg nicht errungen. Die Hypothese hat, ohne einen Zoll breit einzubüssen, alle ihre Positionen behauptet. Wenn die Kultgeschichte erwiesen hat, dass die Gesetze des Elohimbuches erst zur Zeit Esras in's Leben getreten sind, wenn die Literärgeschichte es in's Licht stellt, dass das Buch früher allen Schriftstellern unbekannt war und nur auf Grund

[1]) Dies behauptete auch Vatke in seiner posthumen Einleitung in das alte Testament (1887), ohne jedoch den Grundgedanken seines früheren Buches „Propheten vor dem Gesetz“ aufzugeben.

[2]) Jahrb. für prot. Theol. VII, 2.—4. Heft.

der Anschauungen Ezechiels richtig verstanden werden kann, wenn schliesslich die Sprachgeschichte wider ihren Willen zeigen muss, dass es alle Eigenthümlichkeiten dieser Zeit an sich trägt: von woher will man noch andere Beweise erwarten, dass es ihr wirklich angehört? Bis andere Instanzen an das Tageslicht treten, werden wir befugt sein, mit Recht die Graf'sche Hypothese als die am besten begründete und allein überall ausreichende Erklärung des Pentateuchs anzusehen.“ Dabei geben doch auch die Anhänger dieser Theorie zu, dass im Einzelnen noch verschiedene Fragen der Lösung bedürfen. Es wird anerkannt, dass das vordeuteronomische Geschichtswerk, auch nach Abzug des Priestergesetzes, aus zwei Quellen, einer jehovistischen und elohistischen, sich zusammensetze, über deren Verhältniss zu einander die Meinungen noch ganz auseinandergehen. Beim Deuteronomium ist es fraglich, ob die Anfangs- und Schlusskapitel vom Verfasser dieses Gesetzbuches selbst herrühren oder von einem Späteren zum Zweck der Einfügung desselben in das ältere Geschichtswerk hinzugefügt worden seien. Noch wichtiger ist die Frage, ob das von Esra verkündigte Gesetz schon der ganze Pentateuch gewesen oder nur der Hauptinhalt des Priestergesetzes, welches dann später erst in der Schule Esra's, vielleicht durch Zusätze von Gesetzesnovellen und von Erzählungen erweitert, in das ältere Werk einverleibt worden wäre.

Die neueste gründliche Erörterung aller dieser Fragen, welche auch die gegnerischen Ansichten berücksichtigt, findet man in Abraham Kuenen's „historisch-kritischer Einleitung in die Bücher des alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung“ (1885, deutsch von Weber 1887). Er kommt zu dem Resultat, dass noch im Jahr der Reformation des Esra und Nehemia (444 a. C.) die deuteronomisch-prophetische heilige Geschichte und die priesterliche, legislativ-historische Schrift gesondert vorhanden waren, und dass beide erst durch die Sopherim der Esra'schen Schule im Laufe des 5. Jahrhunderts zum Hexateuch verbunden worden seien, dass aber dieser noch geraume Zeit hindurch viele Textrevisionen erfahren habe, deren Spuren in den Differenzen der drei Textrecensionen (textus receptus, samaritanischer Pentateuch und alexandrinische Uebersetzung) sich erhalten haben.

Auf dem Boden dieser kritischen Voraussetzungen stehen auch die beiden umfassendsten Werke, welche wir über die alttestamentliche Theologie und israelitische Geschichte gegenwärtig besitzen. H. Schultz hat sich mit jeder neuen Auflage seines beliebten Lehr-

buches über die alttestamentliche Theologie (4. Auflage 1889) mehr auf die literarisch-kritische Grundlage der Graf'schen Hypothese gestellt und damit den historischen Werth seiner Darstellung erhöht, wenn gleich dieselbe noch immer das mehr dogmatische als historische Interesse, von welchem sie in der ersten Anlage beherrscht wurde, nicht ganz zu verleugnen vermag.

Dagegen hat Bernhard Stade in seinem bedeutenden Werk über die „Geschichte des Volkes Israel“ (2 Bände, 1887 ff.) mit der historisch realistischen Behandlung dieses Gegenstandes in einem Grade, wie noch keiner vor ihm, Ernst gemacht. Die historisch-kritische Darstellung der Geschichte Israels unterscheidet sich nach seinen einleitenden Bemerkungen nach Zweck und Methode wesentlich von der sogenannten biblischen Geschichte: während diese einen erbaulichen Zweck hat und daher das religiös und ästhetisch Anziehende bevorzugt und Widersprüche harmonistisch hinwegdeutet, strebt dagegen die Geschichtschreibung nur nach Wahrheit, verwirft die erhebendste religiöse Heldenthat, wenn sie schlecht bezeugt ist, deckt tendenziöse Erzählungen erbarmungslos auf und hat ihr eigentliches Element in dem Nachweis der Widersprüche, aus welchen sie die verschiedenen Fäden des Gewebes der Geschichtsüberlieferung herauszieht. Aber für die so zerstörten Illusionen gibt sie etwas Besseres zu bleibendem Besitz: „Sie wendet sich nicht, wie die biblische Geschichte an Kinder, sondern an Mündige. Sie vermag den denkenden Menschen für die Vorgeschichte der christlichen Gedanken zu interessiren und für dieselben zu gewinnen. Doch ist letzteres nicht ihr Zweck. Hat sie die Wahrheit ergründet, so hat sie sich genug gethan“. Es herrscht in diesem Werk ein männlich kräftiger Geist, nüchtern bis zur Kälte, selbständig bis zur trotzigen Härte im Urtheil über hergebrachte Meinungen und apologetisch-theologische Halbheiten, aller unklaren Phraseologie feind und einzig bedacht auf möglichst genaue Ermittelung der wirklichen Thatbestände, auf welche die Quellen schliessen lassen. Dass er in den Bahnen geht, welche Wellhausen gebrochen hat, wie er selbst bekennt, thut dem Werth seines Werkes keinen Abbruch, welches durch die Fülle neuer Detailforschungen und durch seine das Ganze der israelitischen Geschichte bis zur Zerstörung des Staats unter Titus umfassende Vollständigkeit auch neben Wellhausen seine selbständige Bedeutung behauptet.

Von hervorragendem Werth ist die im siebenten Buch des ersten Bandes gegebene Beschreibung von Israels Glaube und Sitte in vorprophetischer Zeit. In der Vorbemerkung dieses Abschnitts begründet Stade die Vorausstellung der Beschreibung der Kulturstufe Israels

zu jener Zeit vor der seines Glaubens, während doch logischer Weise mit dem Gottesglauben zu beginnen wäre. Denn, sagt er treffend, der Gottesglaube ist der Erzeuger des Kultus, in dem sich alle seine Besonderheiten wiederspiegeln. Der Kultus aber ist der Erzeuger aller socialen Gliederungen, dieser sichtbaren Formen des Glaubens an die unsichtbaren Mächte. Eben damit ist der Kultus zugleich Erzeuger aller menschlichen Kultur, der Familie, des Eigenthums, des Staats, der bürgerlichen Sitte. Und doppelt bei Israel scheint es geboten, mit dem Gottesglauben zu beginnen: „ist es doch das Volk Jahves, sind doch die Namen Israel und Jahve untrennbar verbunden, ist es doch das Volk der entstehenden Weltreligion und hierin unser Interesse an seiner Geschichte begründet“. Gleichwohl findet er es aus praktischen Gesichtspunkten gerathen, statt mit der Beschreibung der Wurzel mit derjenigen der Frucht zu beginnen, aus welcher ja doch auch der Charakter des Baumes, auf welchem sie gewachsen ist, klar erkannt werden könne. Er schickt daher eine Beschreibung der socialen Gliederung und Kultur Israels in der vorprophetischen Zeit voraus, daran schliesst sich eine Darstellung seiner Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, und erst nachdem so der Weg von mehreren Seiten gebahnt ist, werden zuletzt die Schlüsse gezogen auf den Glauben und Kultus Israels in vorprophetischer Zeit. Das so resultirende Bild weicht nun freilich recht gründlich von den herkömmlichen und noch bis Ewald so harmlos festgehaltenen Ansichten über den geistigen Monotheismus der ältesten Israeliten ab. Nach Stade war der älteste Glaube der Hebräer Geister- und Ahnenglaube, Animismus, Fetischismus und Totemismus; jeder Stamm verehrte seinen besonderen Ahnengeist an den mythischen Grabstätten (den „Höhen“) und holte sich bei diesem durch die priesterlichen Manenorakel und Todtenbeschwörungen Rath und Weisung in allen zweifelhaften Lagen. Zwar erhielten die verschiedenen Stämme während ihres Nomadenlebens und ihres Vorrückens gegen Kanaan durch Moses die Verehrung des (wahrscheinlich kenitischen) Gottes Jahve, des Gottes vom Sinai, der als Gewittergott zugleich Kampfgott („Herr der Heerschaaren“) war; und an diesem gemeinsamen Volksgott hatten sie von Anfang ihrer Ansiedelung in Kanaan ein mächtiges Band des nationalen Zusammenhalts. Aber neben dem fast nur in Nothzeiten vorantretenden Jahvedienst erhielten sich noch Jahrhunderte lang die animistischen Kulte, welche die Stämme Israels theils aus der Wüste mitgebracht hatten, theils von den kananäischen Urbewohnern überkamen, deren Kultur und damit auch Kultus sie sich während der Zeiten friedlichen Zusammenlebens und Verschmelzens der alten und

neuen Einwohner grösstentheils aneigneten. Wie bei der Bekehrung der heidnischen Germanen deren Göttersagen und Kulte nicht einfach ausgerottet, sondern in christlicher Verkleidung (als „Heiligenkult") fortgeführt wurden, so konnte auch in Israel der Jahvedienst nur in der Weise allmälig die Alleinherrschaft erringen, dass er die verschiedenen Stammes- und Lokalkulte durch Umprägung ihrer ursprünglichen animistischen Grundlagen in sich aufnahm und sich assimilirte. So entstanden die reichen „Vätersagen", welchen also weder historische Ueberlieferungen noch polytheistische Naturmythologie zu Grunde liegen, sondern die animistischen Sagen und Bräuche der einzelnen Stämme und Landschaften, die zu Legenden umgedichtet wurden, analog den Heldensagen anderer Völker. „Die Voraussetzungen" — so wird im zusammenfassenden Rückblick gesagt — von welchen aus wir bei richtiger Beachtung der socialen Verhältnisse des alten Israels und seiner Vorstellung vom Menschen und vom Zustand nach dem Tod an die religiösen Vorstellungen dieses Volks herantreten mussten, haben sich durchweg bestätigt. Zahlreiche animistische Rudimente sind uns in der eigentlichsten Domäne des Glaubens und Kultus begegnet und haben uns den zwingenden Beweis geliefert, dass Israels vormosaischer Glaube in die Kategorie des Geisterglaubens und nicht des Polytheismus fällt. Damit ist zugleich der letzte Grund blosgelegt, wesshalb wir in Israel eine Mythologie nicht treffen, welche der anderer alten Völker vergleichbar wäre, und wesshalb es nur zur Bildung von Heiligthums- und Heroensagen gekommen ist. Der Grundgedanke der mosaischen Religionsstiftung, dass nur Jahve Herr ist in Israel, gehört der ethischen und gesellschaftbildenden, nicht der metaphysischen Seite der Religion an. Er ist umrankt, besonders dicht auf dem Gebiet des Gottesdienstes, von Gedanken, welche ihn im Grund ebenso völlig negiren, wie er sie. Hierin liegt die Nothwendigkeit einer weiteren Entwicklung. Wenden wir unsere Blicke dieser zu, so werden wir von vorneherein vermuthen dürfen, dass die Weiterentwicklung bei der ethischen, nicht bei der metaphysischen Seite einsetzen werde. Wenden wir uns aber rückwärts, so drängt sich die Frage auf, wie war es doch möglich, dass sich der Gedanke von der Einzigkeit Jahves in Israel erhielt und gegen Verdunkelungen immer wieder aufs energischste geltend machte? Dass er nicht erlosch noch verdrängt wurde, als die alten Heiligthümer des Landes in den Mitbesitz der Einwandernden übergingen und von diesen kananäische Kultsitte mannigfachster Art angenommen wurde?" Die Erklärung hierfür ist nicht in der grösseren sittlichen Kraft Israels zu suchen, sondern darin, dass der Jahvegedanke ein

neuer Gedanke von viel grösserer religiöser Energie war, als ihn irgendeine animistische oder polytheistische Religion aufweist, und zugleich von ungleich grösserer volkbildender und ethischer Kraft, als die Religionen der Götter, welche in ihrem Verehrungsgebiet ähnliche Wesen neben sich dulden. Wirksam geworden aber ist dieser Gedanke durch die Institution des Priesterthums, welches den Willen Jahves (die „Tora") zu allen Zeiten geltend gemacht hat. Daher versteht man, was es besagt, wenn die Tora der Priester von Mose hergeleitet wird. Damit ist der letzte Zweifel an der Geschichtlichkeit der Religionsstiftung Mosis widerlegt.

Wie vieles an diesem Geschichtsbild von Israels religiösen Anfängen, wie Stade es beschreibt, als haltbar, wie viel als problematisch oder unrichtig zu beurtheilen sei, habe ich hier nicht zu untersuchen. Ebenso mag die kühne Kritik, die Stade an den prophetischen Schriften übt, in welchen er viele sonst nicht beachtete Spuren von nachexilischer Ueberarbeitung entdeckt, manche gegründete Bedenken erwecken (vgl. Kuenen, histor.-krit. Untersuch. II, 25, nota 16): förderlich für die Wissenschaft bleibt solche entschlossene Kritik doch immer. Darüber kann jedenfalls kein Zweifel sein, dass Stade's Geschichtswerk mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn geschrieben, anregend und anziehend zu lesen, und eine Leistung ist, an der künftig keine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem alten Testament wird vorübergehen können.

Drittes Capitel.

Die Kirchen- und Dogmengeschichte.

Kirchengeschichtschreibung und dogmatische oder philosophische Theologie stehen jederzeit in enger Wechselwirkung. Nach dem Mass und der Art seines eigenen Verständnisses des Christenthums sieht der Kirchenhistoriker auch die Vergangenheit der Kirche an, beurtheilt er das Handeln der geschichtlichen Personen und das Werden der kirchlichen Institutionen, Sitten und Lehren. Hinwiederum ist dann aber auch das Verständniss der Geschichte der Kirche ein mitwirkender Faktor für die Bildung der dogmatischen Ansicht vom Wesen des Christenthums und von der Bedeutung seiner Ueberlieferungen in Lehre und Sitte der Kirche. Daher muss die Darstellung der Entwicklung der Theologie in unserem Jahrhundert auch die Kirchen-

geschichtschreibung insoweit wenigstens in Betracht ziehen, als die Hauptwerke typisch sind für eine bestimmte Richtung und Stufe der theologischen Erkenntniss.

In der Blüthezeit der rationalistischen Theologie zu Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts herrschte in der Kirchengeschichtschreibung die pragmatische Methode, deren berühmteste Vertreter Spittler und Planck waren, beide aus Schwaben gebürtig und von Tübingen nach Göttingen berufen, wo sie als Lehrer und Schriftsteller eine lange und erfolgreiche Wirksamkeit übten. Spittler's „Grundriss der Geschichte der christl. Kirche" (1782) ist vom Standpunkt der Aufklärung geschrieben, um zu zeigen, wie der menschliche Geist durch die Revolutionen der 18 Jahrhunderte sich zu der gegenwärtigen Freiheit in religiösen Dingen erhoben habe. Die Darstellung der weltlich politischen Seite der Kirche ist dabei die Hauptsache, hinter welcher die religiöse und theologische Seite in Hintergrund tritt. Wie Gottfried Arnold, so sympathisirte auch Spittler mit den in der Opposition gegen die orthodoxe Kirche befindlichen Häretikern; aber diese Sympathie gieng bei Spittler nicht, wie bei Arnold, aus religiöser Mystik, sondern aus dem dogmatischen Indifferentismus der Aufklärung hervor, für welchen das Wesen des Christenthums als Religion problematisch und unverständlich geworden war. Da es so von vorneherein an einem Prinzip der christlichen Geschichte fehlt, so kann in dieser auch kein innerer teleologischer Zusammenhang erkannt werden, sie wird zu „einem langen Klagelied über Schwäche und Verderbtheit des menschlichen Geistes", welche doch allmälig gebessert wird durch die glücklichen Fügungen der Vorsehung, welche von Zeit zu Zeit durch Sendung weiser Menschen eine Wendung der Dinge zum Besseren bewirkt. Die Persönlichkeiten und Erscheinungen der Geschichte werden nicht aus den Voraussetzungen und Beweggründen ihrer eigenen Zeit verstanden und beurtheilt, sondern an Alle wird stets nur die Denkweise des aufgeklärten Verstandes als Massstab der Beurtheilung angelegt, und was diesem nicht entspricht, wird kurzerhand als Dummheit, Phantasterei und Schlechtigkeit verurtheilt.

Massvoller zwar im Urtheil, aber im wesentlichen nach derselben pragmatischen Methode geschrieben, sind Planck's Werke: „Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zur Einführung der Concordienformel" (6 Bde., 1781—1800) und „Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung" (5 Bde., 1803—1809). Die Stärke dieser Werke ist die Genauigkeit der Quellenforschung, die sorgfältige Beachtung der mannigfachen zusammenwirkenden und die Handlungsweise der Menschen bedingenden Umstände, äusseren Verhältnisse und inneren Neigungen, der Scharfsinn in Aufspürung und Combinirung von Motiven, wodurch ein lebensvolles und anschauliches Gemälde der geschichtlichen Vorgänge erzeugt wird. Aber auch die Schwäche dieses „psychologischen Pragmatismus" tritt bei Planck besonders zu Tage: er sucht alles Geschehen nur aus den zufälligen subjektiven Beweggründen der einzelnen Personen zu erklären und hat für die tieferen Gründe, die in den allgemeinen Ideen und herrschenden Tendenzen der Zeitalter liegen, kein Verständniss. Der Subjektivismus der Aufklärung, der das Individuum in seinem besonderen Sein und willkürlichen Wollen isolirt und zur Hauptsache macht, spiegelt sich in dieser Geschichtsbehandlung, welche an die Stelle der grossen objektiven Triebkräfte der menschlichen Gesellschaft das kleinliche Spiel des Zufalls und der Willkür der Einzelnen setzt. Und da sich die psychologischen Motive der Menschen, zumal der in vergangenen Zeiten lebenden, nie sicher wissen, sondern höchstens vermuthen lassen, so verleitet dieser Pragmatismus, der alles Geschehen genau aus den subjektiven Motiven der Menschen erklären will, unvermeidlich zu willkürlichem Unterschieben von Beweggründen, die den Handelnden in Wahrheit ganz fremd waren. Man bekommt oft den Eindruck, dass die klugen Absichten und Pläne, von welchen der Geschichtsschreiber zu erzählen weiss, mehr von ihm in die Geschichte hineingelegt, als in dieser selbst enthalten seien. Es hängt ferner mit diesem Standpunkt der Aufklärung die Unfähigkeit zusammen, sich in die Denkweise und in die religiösen Interessen und Bedürfnisse der Vergangenheit unbefangen und theilnehmend hineinzuversetzen. Erscheinungen, wie das Papstthum, die Scholastik, die Mystik finden vor Planck's Richterstuhl ebensowenig Gnade wie vor Spittler's. Dass diese Dinge zu ihrer Zeit nothwendige und darum auch berechtigte Ausdrucksformen des religiösen Gemeingeistes waren, kann der subjektive Verstand der Aufklärung nicht verstehen, darum beurtheilt er sie kurzweg als bedauernswerthe Verirrungen, Schwärmereien oder auch Betrug. Es fehlt diesem Standpunkt der Sinn für die objektive Vernunft in der Geschichte, für die Entwicklung des Geistes durch verschiedene Bewusstseinsstufen und für das Recht fremder Individuen, in welchen der Gemeingeist ihrer Zeit sich einen eigenartigen kräftigen Ausdruck gegeben hat.

Zu Planck's Schülern gehörte in den Jahren 1808—1810 August

Neander, der kurz vorher vom Judenthum zum Christenthum übergetreten war und sich unter dem Eindruck der Schleiermacher'schen Reden zum Studium der Theologie entschlossen hatte, um, wie er einem Freunde bekannte, „ewigen Krieg zu führen mit dem gemeinen Verstand, der sich vom ewigen Centrum der Wesen, dem Göttlichen, immer mehr entfernt". Man ersieht schon aus diesem Bekenntniss, welch ein anderer Geist im Schüler lebte als im Lehrer; dennoch hat Neander von Planck den ersten Impuls zu kirchengeschichtlichen Quellenstudien bekommen, die freilich bei ihm ganz andere Früchte trugen als bei jenem. Als Neander 1813 an die neugegründete Universität Berlin berufen worden, wurde er hier neben Schleiermacher der bedeutendste Vertreter der neuen Theologie, aus deren tieferem Verständniss des religiösen Lebens er das kirchliche Alterthum neu zu deuten verstand. Rasch hinter einander veröffentlichte er eine Reihe von Monographieen: über Julian und sein Zeitalter, über den heiligen Bernhardt, Chrysostomus, Tertullian, über die gnostischen Systeme, Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des christlichen Lebens, sodann die „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche" (in 10 Bänden, 1826—1845). Dazwischen erschienen als selbständiger Nachtrag „die Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel" (2 Bde. 1832) und „das Leben Jesu" (1837). — Seinen Gegensatz zu der früheren Kirchengeschichtschreibung hat Neander selbst im Vorwort zur 2. Aufl. des h. Bernhardt so beschrieben: „Ein neues Glaubensleben war erwacht und begann auch die Wissenschaft neu zu beleben. Dadurch wurde man gedrungen, dem Strom des christlichen Lebens in den früheren Jahrhunderten nachzuforschen, alles Christliche mit Liebe zu umfassen. Eine flache, geist- und herzlose Aufklärung, deren Motto es war: „Wie wir's zuletzt so herrlich weit gebracht!" welche in dem Dunkel einer sich spreizenden Armseligkeit das Grösste und Herrlichste früherer Jahrhunderte verachten liess, sie war durch das Leben und die Wissenschaft gerichtet. Auf eine ungeschichtliche Zeit war ein neuer geschichtlicher Sinn und ein neues Verlangen, sich in die Geschichte zu vertiefen, gefolgt, ein neues Streben, das Individuelle geschichtlicher Erscheinungen gründlich und tief zu erfassen." Auf die Erfassung des Individuellen in der Geschichte war Neanders Streben überall vorzüglich gerichtet. In den hervorragenden kirchlichen Gestalten suchte er die Repräsentanten der Geistesrichtungen jedes Zeitalters, aber zugleich auch die Typen der wesentlichen Richtungen der

menschlichen Natur überhaupt darzustellen. Dass das Christenthum für die verschiedenen in der menschlichen Natur liegenden Richtungen Raum habe, sie alle durchdringen und verklären wolle, dass nach göttlicher Leitung diese verschiedenen Richtungen nach und neben einander hervortreten und sich das Gleichgewicht halten sollen, dass also nicht die Freiheit und Mannigfaltigkeit der geistigen Lebensentwicklung in eine dogmatische Form hineingezwängt werden dürfe: das war Neander's leitender Grundsatz in der Behandlung der Geschichte sowie der Gegenwart der Kirche. Daher sein liebevolles Verständniss für die verschiedensten geschichtlichen Persönlichkeiten, für Gnostiker und Mystiker, für Heilige und für Ketzer, selbst den abtrünnigen Julian nicht ausgenommen, an welchem er das Pathos der religiös-phantastischen Begeisterung auch unter heidnischer Verhüllung achtete. Daher aber auch seine weitherzige Duldsamkeit gegen Richtungen der Gegenwart, die ihm nicht zusagten (z. B. die seines Lehrers Planck), sein Eintreten für die wissenschaftliche Lehrfreiheit auch zu Gunsten rationalistischer Gegner, wie der von Hengstenberg bei der Regierung denuncirten Halle'schen Professoren Gesenius und Wegscheider. Nur gegen eine Richtung vermochte Neander seine sonstige Duldsamkeit nicht zu üben: gegen die Hegel'sche Schule und die Tübinger Kritik. Diese war ihm so antipathisch, dass er in der Beurtheilung derselben ungerecht und bitter wurde — ein Zeichen des Gefühls, dass er hier eine der seinigen nicht nur entgegengesetzte, sondern auch überlegene Richtung vor sich habe. Gewiss hatte auch die letztere ihre Einseitigkeit und bedurfte insofern der Ergänzung durch Neander; aber ebensogewiss ist, dass sie ihre Stärke eben darin hatte, worin Neander's Schwäche lag. Neander löste die Geschichte in eine Reihe von Einzelbildern auf, welche er mit liebevoller Virtuosität als erbauliche und belehrende Exempel zeichnete; aber für den Zusammenhang der Erscheinungen, für die allgemeinen Ideen, welche jedes Zeitalter beherrschen und ihm einen eigenthümlichen Stempel aufdrücken, für die Gesetzmässigkeit des gesammten Entwicklungsgangs des religiösen Geistes in der Kirche fehlte ihm der Sinn. Er war zu sehr Gefühlsmensch, seine Theologie zu sehr in der Subjektivität der Romantik befangen, als dass er die Bedeutung der Gedanken in der Religion und den Kampf der Geister um objektive Gedankenrichtungen in der Kirche hätte richtig würdigen können. Die grossen dramatischen Motive der Geschichte verschwanden ihm hinter den lyrischen Stimmungen der einzelnen Individuen. Dieselbe Weichheit des Gefühls hinderte ihn aber auch an einer allseitig zutreffenden Charakteristik der individuellen Gestalten. Wohl

verstand er es mit der grossen Weitherzigkeit seiner Natur sich liebevoll in das Wesen geschichtlicher Personen zu versetzen, aber er sah an ihnen doch immer vorzugsweise die Seiten, welche seinem eigenen Gefühl sympathisch entsprachen; die Ecken und Kanten, in denen die Eigenthümlichkeit der Charaktere sich am bezeichnendsten ausprägt, schliff er ab und idealisirte seine Helden zu mehr oder weniger gleichartigen Abbildern seiner eigenen Individualität. Es war der entgegengesetzte Fehler der rationalistischen Methode: hatte dort absprechende Verständnisslosigkeit die geschichtlichen Gestalten zu Karrikaturen verzeichnet, so wurden sie bei Neander zu verschwommenen Idealgestalten, gleich Sternen, die von demselben lichten Nebel umflossen, schwer zu unterscheiden sind. Endlich hieng mit Neander's Gefühlstheologie auch sein empfindlicher Mangel an historischer Kritik zusammen. Er theilte ja hierin freilich die Schwäche fast aller Romantiker: weil man der Alleinherrschaft des Verstandes überdrüssig geworden war, sollte nun der Verstand überhaupt nichts mehr gelten und die klare verständige Prüfung auch da schweigen, wo sie doch einmal ihr gutes Recht hat: in der geschichtlichen Kritik. Zu modern und historisch gebildet, um die Kritik grundsätzlich und konsequent auszuschliessen, und doch wieder zu sehr Gefühlstheolog, um mit ihr auch da Ernst zu machen, wo sie liebgewordene und schöne Traditionen antastete — so befand sich Neander in jener Halbheit und Schwebestellung, die in seinem „Leben Jesu" so peinlich [1]) berührt. Uebrigens wollte Neander nicht blos im biblischen Zeitalter, sondern bis in's dritte Jahrhundert herab richtige Wunder für möglich halten. Wenn einmal soweit, warum sollten sie dann nicht noch länger, ja durch die ganze Geschichte herab anzunehmen sein? Weil dann die wissenschaftliche Schwäche einer solchen supranaturalistischen Geschichtschreibung noch viel auffallender und unerträglicher würde, als sie es so schon bei Neander ist.

Nahe verwandt mit Neander, aber von freierem und weiterem Geist als dieser, ist der Kirchenhistoriker Carl von Hase. Auch seine Stärke liegt vorzugsweise in der liebevollen Betrachtung und feinen, sinnigen Schilderung des Individuellen in der Geschichte. Seine Bilder mittelalterlicher Heiligen („Franz von Assisi, Katerina von Siena") und „neuer Propheten" sind nach Inhalt und Form Muster kirchenhistorischer Monographieen und verrathen eine Virtuosität der Nachempfindung eigenartigen religiösen Lebens, wie sie in gleichem Grade nur noch Neander besass. Aber Hase

[1]) Vgl. oben, S. 264.

steht freier als Neander zu den geschichtlichen Gestalten, er lässt an ihnen nicht blos die ihm selbst sympathischen Seiten hervortreten, sondern er weiss das Charakteristische derselben in plastischer Objektivität mit kurzen prägnanten Zügen hervorzuheben. Er will nicht das Erbauliche im religiösen Volksleben aufsuchen, wie Neander, sondern das Charakteristische, wobei auch Unerbauliches im Einzelnen nicht fehlen kann, weil es eben Menschen sind, die in der Geschichte handeln und auch das Hohe oft zur Karrikatur machen. In seinem Lehrbuch der Kirchengeschichte (1. Aufl. 1834, jetzt 11. Aufl.) verstand es Hase, einen ungemein reichen Inhalt in gedrängtester Form so zusammenzufassen, dass man doch nirgends blos den Eindruck eines dürren Gerippes wie bei einer Geschichtstabelle bekommt, sondern dass „die Fülle des Lebens, wie sie aus den ursprünglichen Denkmalen jedes Zeitalters uns anspricht, noch aus dem zusammengedrängten Abriss durchleuchtet". Es war dies nur zu erreichen theils durch eine bei Gelehrten sonst seltene Meisterschaft in Beherrschung der Sprache, die sich an klassischen Vorbildern gebildet hatte, theils durch den richtigen Takt in Scheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen. „Nur was irgendeinmal wahrhaft gelebt hat und ebendadurch unsterblich ist, indem es eine Strahlenbrechung des christlichen Geistes in sich darstellte, gehört zur Geschichte, die eine Geschichte der Lebendigen ist und nicht der Todten" — diesen in der Vorrede ausgesprochenen trefflichen Grundsatz hat Hase durch das ganze Werk hindurch befolgt. Indem er manchen todten Ballast werthlosen Stoffes, welchen sonst die gelehrte Pedanterie mitzuführen pflegte, über Bord warf, gewann er trotz der Kürze des einen Bands noch Raum für Mehreres, was bisher in den Kirchengeschichten noch nicht oder kümmerlich behandelt worden war, wie die heidnischen Volksreligionen, mit welchen das Christenthum in Berührung kam, oder die Geschichte der kirchlichen Kunst. Obgleich Hase's Kirchengeschichte in der künstlerisch durchgebildeten Darstellung des reichen Stoffes ihre Hauptstärke hat, so lässt es der sinnige Betrachter der Geschichte doch auch nicht fehlen an allgemeineren Reflexionen, an orientirenden Ueberblicken und leitenden Gesichtspunkten, sowie an eigenen Urtheilen über Menschen und Zustände. Mit der milden Weitherzigkeit, die auch dem Fremdartigen gerecht zu werden vermag, verbindet er die freimüthige Ehrlichkeit, die auch an der eigenen Kirche und sogar an der sonst bei Protestanten unantastbaren Reformationszeit nicht blos die Licht- sondern auch die Schattenseiten erkennen lässt. Diese unbestechliche Unparteilichkeit des Urtheils ist ein Vorzug von Hase's Kirchengeschichte,

der um so höher zu schätzen ist, je seltener man ihn in unserer Theologie sonst findet. — Im Jahre 1885 liess der greise Historiker den ersten Band einer auf 3 Bände berechneten Kirchengeschichte erscheinen, in welcher die kurzen Andeutungen des Lehrbuchs eine weitere und für gebildete Leser überhaupt bestimmte Ausführung erhalten haben. Ein Blick in diesen Band zeigt, wie gründlich Hase, den man sonst mehr als den Kirchenhistoriker des Mittelalters und der Neuzeit schätzte, doch auch im kirchlichen Alterthum zu Hause ist. Er hat, wie er selbst bekennt, von der Tübinger Kritik gelernt; dass er ihr aber nicht unbedingt gefolgt ist, kann ihm nur zum Lob gereichen. Es ist ein sehr gesundes Urtheil, welches Hase ausgesprochen hat (S. 175): „Die Tübinger Schule hat einen Theil der Wahrheit richtig erkannt, die tiefe Spaltung in der apostolischen Kirche, über die man vorhin leicht weggegangen ist, zwei Arten der ersten Gestaltung des Christenthums. Aber wie oft geschieht, wer eine verkannte Wahrheit entdeckt, ist geneigt, ihre Bedeutung zu übertreiben. Nur in Palästina, für einzelne Gemeinden wohl auch in Syrien, hat ein bestimmtes Judenchristenthum gegen Ende des Jahrhunderts noch fortbestanden. Dagegen ist der Sieg des Paulus nicht so zu denken, als wenn die bekehrten Heiden von seinen tiefsinnigen Gedanken gegen die Nothwendigkeit des Gesetzes sofort ergriffen worden wären; diese sind in ihrer strengen Folgerichtigkeit nicht volksthümlich; die Gemeinden aus den Heiden mochten sich nur durch den von Christus ausgehenden Geist sittlich gekräftigt und religiös erhoben fühlen, ohne sich um das jüdische Gesetz zu kümmern."

Leider war es dem Verfasser nicht mehr vergönnt, dieses schöne Werk zu Ende zu bringen; mitten aus der Arbeit ist der unermüdliche Gelehrte von seinem irdischen Tagewerk abberufen worden. Aber er hatte den Stoff so weit zum Drucke vorbereitet, dass die Veröffentlichung des ganzen Werkes gesichert ist, welches ein würdiges Denkmal eines deutschen Theologen- und Gelehrtenlebens bleiben wird.

Von den übrigen Werken Hase's ist ausser der oben erwähnten Dogmatik (S. 250 ff.) besonders sein „Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche" hervorzuheben (1. Aufl. 1862. 5. Aufl. 1890), dessen hervorragende Bedeutung ebenso sehr durch den allgemeinen Beifall, welchen es in protestantischen Kreisen (und zwar nicht bloss bei Theologen) gefunden hat, wie durch die zahlreichen Erwiederungen und Angriffe katholischer Theologen bezeugt wird. Ueber die Absicht des Buchs spricht sich der Verfasser in der Vorrede aus: „Ich

habe es mit dem rechten, obwohl etwas verrufenen Namen genannt, da es, ein Einfall in Feindes Land, die katholische Lehre und Sitte ausführlich darstellt, das protestantische Wesen nur wiefern es den Gegensatz dazu bildet. Dennoch ist es gemeint als ein Buch zum Frieden, zu dem kirchlichen Frieden, dessen unser Vaterland so sehr bedarf. In der offenen Polemik, im ehrlichen angesagten Krieg liegt auch eine Irenik, nemlich als das eine Ziel die Klarheit darüber, wieweit man sich anerkennen und einander aufrichtig nähern dürfe. Nicht als wäre irgendwie an eine Aussöhnung des Gegensatzes der Kirchen gedacht, ich sehe diese in keiner irdischen Ferne. Nur würde ich auch eine Gegenschrift oder einige heftige Kritiken, welche dieses Buch vielleicht hervorruft, nicht für eine besondere Mehrung des Zwiespalts ansehen. Aber ich hoffe durch die Macht der Wahrheit das Siegesgefühl zu dämpfen und den Uebermuth etwas zu beugen, der ungefähr seit Möhler's Symbolik, durch allgemeine Zeitverhältnisse begünstigt, die katholische Literatur erfüllt, und ihre Kirche in der Meinung, noch einmal die Alleinherrschaft zu gewinnen, zu dem aggressiven Verfahren gereizt hat, das dem friedlichen Beisammenleben ein Ende machte, wie es das vorige Jahrhundert mit seiner starken und seiner schwachen Seite den meisten deutschen Landen überbracht hatte". Kein anderer Theolog hätte in gleichem Masse das Zeug zu einem solchen Buche gehabt, wie Hase. Zu der gelehrten Belesenheit in der katholisch-theologischen Literatur alter und neuer, auch neuester Zeit kam bei ihm die durch oftmaligen Aufenthalt in Italien und Rom gewonnene eingehende Bekanntschaft mit der Ausprägung des katholischen Wesens in kirchlicher und volksthümlicher Sitte, die zu den Formeln des Dogmas den praktischen Kommentar gibt. „Nicht allein das Dogma ist das Schlachtfeld des Geisterkampfs, auf dem sich die Zukunft beider Kirchen entscheiden wird, sondern auch ein ethisches, sociales, humanistisches Gebiet". Darum geht das dritte Buch, nachdem in den beiden ersten die Kirche nach Idee und Wirklichkeit und das Heil nach Dogma und Kultus beschrieben ist, noch auf die „Beisachen" in Kultus, Kunst, Wissenschaft und Literatur, Politik und Nationalität ein, hierbei die Grundanschauung des Katholicismus durch eine Fülle von charakteristischen Einzelzügen in's hellste Licht stellend. Hase erprobt dabei überall seine Meisterschaft in feiner Beobachtung, liebevoller Nachempfindung des Eigenartigen und unbefangener Anerkennung des Idealen und Schönen, was auch der Katholicismus in den Formen seiner kirchlichen Erscheinung zeigt. Dabei bleibt aber doch das nüchterne Urtheil des Protestanten unbestochen, welchem die Wahrheit über allem

Schein steht und für die Wahrheit zu streiten Gewissenssache ist. Aber eben das macht seine Polemik so wirksam und überzeugend, dass er die Wahrheit nicht ausschliesslich in den Formen und Formeln der eigenen Kirche findet, sondern überzeugt ist, dass „noch immer beide Kirchen manches von einander zu lernen und sich vor manchem durch einander zu bewahren haben". Er durfte mit Recht von sich sagen, dass er mit strenger Gewissenhaftigkeit es unternommen habe, gegen die katholische Kirche, indem er sie bekämpfe, gerecht zu sein. Leider fand dieses schöne Beispiel keine Nachahmung von der Gegenseite, welche Hase's ritterliche Kampfweise mit den Waffen gröbster Beleidigungen erwiederte. Er selbst hat dazu treffend bemerkt: „Es ist in der Ordnung, dass der grosse ernsthafte Streit beider Kirchen mit allen Mitteln des Geistes geführt wird, aber blose Grobheit kann dazu nichts helfen. Auch das Eisen wirkt am kräftigsten, wenn es geschliffen ist, und zwar als feiner Stahl".

Die Kirchengeschichte von Gieseler (in 3 Bänden bis zum westphälischen Frieden von ihm selbst 1824—1853, die Fortsetzung in Bd. 4—6 von Redepenning aus dem Nachlass herausgegeben) ist ein vortreffliches Hilfsmittel für das Studium der Kirchengeschichte, da sie mehr als irgend ein anderes Lehrbuch zweckmässig ausgewählte Belegstellen aus den Quellen selbst enthält. Gieseler wollte jedes Zeitalter selbst sprechen lassen, weil man nur so die Ideen desselben in ihrer Eigenthümlichkeit völlig rein verstehen könne. Hinter diesen Quellencitaten tritt die eigene Darstellung des Verfassers so ganz zurück, dass der spärliche Text oft fast nur zur Ueberschrift für die Noten wird. Man erhält fast nur den nackten Stoff, die Gedanken darüber sich zu machen, überlässt der gelehrte Historiker dem Leser selbst. Diese Objektivität verhält sich zu der eines Hase oder Baur wie ein geschickt arrangirtes Photographiebild zu dem Gemälde eines Künstlers.

An der Kirchengeschichte von Niedner wird die Selbständigkeit und Eigenartigkeit der Gedanken gerühmt, aber auch Schwerfälligkeit und Schwerverständlichkeit getadelt. Grossen Erfolg hat sie jedenfalls nicht gehabt. Das umfangreiche Werk von Hagenbach zeichnet sich durch gefällige und erbauliche Darstellung aus und ist in Laienkreisen eine beliebte Lektüre. Die auf lutherischem Bekenntnissstandpunkt stehende Kirchengeschichte von Kurtz, in breiterer und engerer Ausführung doppelt oder dreifach erschienen, gibt eine für die Zwecke der Studierenden bequem geordnete Stoffsammlung.

Das bedeutendste kirchengeschichtliche Werk dieses Jahrhunderts

ist das von F. Ch. Baur, seine letzte grosse Arbeit und die reifste Frucht seiner umfassenden wissenschaftlichen Forschungen, von welchen die oben [1]) besprochenen Arbeiten zur neutestamentlichen Kritik nur einen Bruchtheil, allerdings den wichtigsten, bilden. Um seine ganze Leistung auf diesem Gebiet zu überblicken, müssen wir auf seine früheren, den epochemachenden kritischen Arbeiten noch vorangehenden, religions- und dogmengeschichtlichen Werke zurückgehen. Das erste derselben: „Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums" (1824) steht auf dem Boden der Schleiermacher'schen Theologie und ist ausserdem von Schelling und Creuzer beeinflusst. Die Religion wird auf die geistige Natur des Menschen zurückgeführt, ihre Verwirklichung in der ganzen Religionsgeschichte gefunden, welche als göttliche Erziehung des Menschengeschlechts eine fortgehende Offenbarung Gottes ist; auch die Mythologie ist als Glied dieser Offenbarungsreihe zu betrachten, der Gegensatz also von übernatürlicher und natürlicher Offenbarung zum blosen Gradunterschied des Wahrheitsgehaltes der einzelnen Religionen aufzulösen. Bemerkenswerth ist schon bei diesem Erstlingswerk Baur's das Bestreben, den Vernunftgehalt in den Gebilden der religiösen Vorstellung aufzusuchen, verbunden mit der Neigung, fremdartige philosophische Ideen in die Mythen hineinzudeuten und die natürlichen psychologischen Motive ihrer Entstehung zu übersehen. — Die ersten schriftstellerischen Früchte seines akademisch-theologischen Lehramtes in Tübingen waren die auf der Grenzlinie zwischen Mythologie und Dogmengeschichte liegenden Werke: „Das manichäische Religionssystem" (1831), „Apollonius von Tyana" (1832), Die christliche Gnosis" (1835) und „Ueber das Christliche im Platonismus oder Sokrates und Christus (1837). Schon die Wahl dieser Stoffe wie ihre Behandlung verräth den weiten Horizont des Historikers, seinen Sinn für vergleichende Religionsgeschichte; er sucht die Punkte derselben auf, wo sich das Christenthum mit Vor- und Ausserchristlichem theils freundlich theils feindlich berührte, um im Kampfe mit ihnen sich als die höhere, die „absolute Religion" zu erweisen. Dass seine Untersuchung der Gnosis neues Licht in diese dunkeln Partieen gebracht hat, ist anerkannt, nicht minder freilich auch, dass er dieses Gemisch von orientalischer Mythologie und griechischer Philosophie zu sehr im Sinn moderner Philosophie gedeutet und idealisirt hat.

Das im engeren Sinn theologische Gebiet betrat Baur erstmals

[1]) S. 269—279.

mit der Schrift: „Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe" (1834 und 2. erweiterte Aufl. 1836). Es ist eine durch Möhler's Symbolik veranlasste Apologie des Protestantismus, freilich nicht des empirischen, in den kirchlichen Bekenntnissen ausgedrückten, sondern eines idealen Protestantismus im Sinn der Schleiermacher'schen Glaubenslehre und der Hegel'schen Religionsphilosophie, mit deren spekulativen Lehren die kirchlichen Dogmen mit einer gewissen naiven Unbefangenheit identificirt werden. Dieses Hinwegsehen über den tiefgehenden Unterschied seiner Weltanschauung von der Kirchenlehre ist für Baur bezeichnend: es ist theils eine Folge seines guten theologischen Gewissens, seiner festen Ueberzeugung, auf dem Boden des protestantischen Prinzips und seiner normalen Lehrentwicklung zu stehen; theils aber auch seiner Neigung, dogmatische Vorstellungen zu unmittelbar, mit Uebersehung der wirklichen Motive des religiösen Geistes, im Sinn philosophischer Ideen zu deuten. Am stärksten tritt diese Einseitigkeit hervor in den nun folgenden grösseren dogmengeschichtlichen Werken über: „Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis auf die neueste Zeit" (1838) und „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung" (3 Bände 1841—1843), an welche sich das die ganze Dogmengeschichte in gedrängtem Ueberblick zusammenfassende „Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte" (1847) anschloss. Seine Methode in Behandlung dieser Stoffe hat Baur selbst in den Vorreden so bestimmt: Es gelte, in der geschichtlichen Darstellung das Wesen des Geistes selbst, seine innere Bewegung und Entwicklung, sein von Moment zu Moment fortschreitendes Selbstbewusstsein darzustellen. Das könne nur durch eine spekulative Bearbeitung des Stoffes geschehen. Denn wo Zusammenhang sei, da sei auch Vernunft und was durch die Vernunft sei, das müsse auch für die Vernunft sein, für die denkende Betrachtung des Geistes. Ohne Spekulation sei jede historische Forschung ein bloses Verweilen auf der Oberfläche und Aussenseite der Sache, und je wichtiger und umfassender der Gegenstand, je unmittelbarer er dem Element des Denkens angehöre, desto mehr komme es darauf an, nicht blos, was der Einzelne gedacht und gethan, in sich zu reproduciren, sondern die ewigen Gedanken des ewigen Geistes, dessen Werk die Geschichte ist, nachzudenken. — Gewiss eine grossartige Auffassung der Aufgabe des Geschichtschreibers, die göttlichen Gedanken in der Geschichte aufzusuchen, die ideale oder teleologische Nothwendigkeit in der Entwicklung des Geistes zu begreifen. Aber freilich liegt dabei die Gefahr nahe, dass der Historiker seine philosophischen Ideen in die Geschichte hineinschaut und für die leitenden Gedanken der göttlichen Vorsehung hält, darüber aber die wirklichen Gedanken und Motive der handelnden Personen der Geschichte nicht genau genug auffasst und darstellt. Der Hegel'sche Optimismus, der im Wirklichen Vernunft findet, kann wohl den Sinn des Historikers für die grossen Mächte und Gesetze der Geschichte schärfen, aber einseitig angewandt kann er auch den Blick für das Mannigfaltige der individuellen Erscheinungen abstumpfen. Dieser Gefahr ist Baur nicht immer entgangen. Man wird in der That sagen können, dass seine Befangenheit in dem Begriffschematismus der Hegel'schen Philosophie eine Schwäche seiner Geschichtschreibung war, welche dazu diente, auch das Wahre und Tiefsinnige seiner Auffassung der Geschichte als einer zweckvollen Entwicklung des menschlichen Geistes in Schatten zu stellen und den prinzipiellen Gegnern manche scheinbare Blössen zu bieten.

Um so mehr verdient nun aber auch bemerkt zu werden, dass Baur selbst in seinen späteren Jahren sich von jenem Mangel, wie er besonders in den dogmengeschichtlichen Monographieen seiner mittleren Jahre auffällt, merklich losgemacht hat und zu einer unbefangeneren Auffassung des religiösen und geschichtlichen Lebens fortgeschritten ist: des religiösen, sofern er zwischen Religion und Philosophie später bestimmter unterschied und das Schwergewicht der ersteren in das Sittliche, nicht mehr in das Intellektuelle, setzte; des geschichtlichen aber, sofern er die Persönlichkeiten, die früher hinter der Allgemeinheit des Begriffs nahezu verschwanden, in ihrer Bedeutung als Träger der Idee und als die konkreten Triebkräfte der Geschichte mehr zur Geltung kommen liess. Dieser Fortschritt zeigt sich in seinem letzten Werk, der Kirchengeschichte, die eben darum die reifste und gediegenste Frucht seines Schaffens wurde, wie sie denn auch — und gewiss im Zusammenhang mit jenem sachlichen Fortschritt — an Klarheit und Gewandtheit der Sprache alle seine früheren Schriften übertrifft. Baur hatte sich für dieses Werk, in welchem er die Ergebnisse seiner ganzen Lebensarbeit zusammenhängend darzustellen gedachte, aufs gründlichste vorbereitet durch eine kritische Darstellung der „Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung" (1852), in welcher er die Mängel der bisherigen Methoden nachwies und von der Kirchengeschichtsschreibung forderte, dass sie in derselben Weise wie die weltliche

Geschichtschreibung unserer Zeit (vor Allen Ranke) statt des kleinlichen Pragmatismus der nächsten und zufälligen Ursachen vielmehr die grossen Zusammenhänge und allgemeinen Gründe der Erscheinungen in den beherrschenden Ideen jedes Zeitalters darstellen solle. Hierauf erschien zunächst „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" (1853), welchem Baur selbst noch „Die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts" (1859) folgen liess. Die drei weiteren Bände, welche die Kirchengeschichte des Mittelalters, der Neuzeit und des 19. Jahrhunderts enthalten, sind aus seinem Nachlass in den nächsten Jahren nach seinem Tode (1860) herausgegeben worden. In der Vorrede zum ersten Band bezeichnet Baur als seine Absicht, die Urgeschichte des Christenthums mehr, als dieses in den bisherigen Darstellungen der Fall gewesen sei, in einheitlichem Zusammenhang darzustellen; insbesondere müsse der von der Geschichte selbst gelegte Grund des sich zur Kirche gestaltenden Christenthums genauer und tiefer erforscht, Zusammenhang, Haltung und Einheit in das Ganze gebracht, die verschiedenen zusammenwirkenden Elemente und die bewegenden Kräfte und Prinzipien in ihrem Unterschied und ihren Beziehungen dargestellt, kurz alle einzelnen Züge, die zum Charakter jener inhaltsreichen Zeit gehören, zu einem in sich möglichst harmonischen Bild vereinigt werden. Diese Fassung der Aufgabe und Methode der Kirchengeschichte wird jedenfalls für alle Zeit mustergiltig bleiben. Und was die Ausführung betrifft, so mag ja wohl manches Einzelne von der fortschreitenden Wissenschaft als verfehlt erkannt und verbessert werden, aber im Ganzen ist es doch der erste konsequent und befriedigend durchgeführte Versuch, die Entstehung des Christenthums und der Kirche streng geschichtlich, d. h. als einen im Zusammenwirken mannigfacher menschlicher Ursachen naturgemäss sich vollziehenden Entwicklungsprozess des religiösen Geistes unserer Gattung, begreiflich zu machen. Das ist es, was Baur's Kirchengeschichte, und zwar besonders ihrem ersten Band, eine klassische Bedeutung für alle Zeiten sichert. — Vielleicht ist es nun für einen ausserdeutschen Leserkreis, welchem dieses Werk nicht unmittelbar zugänglich ist, von einigem Interesse, wenn ich hier einen kurzen Ueberblick über Baur's Darstellung des Urchristenthums gebe, welcher sich dem obigen (S. 328 ff.) Ueberblick der Geschichte Israels nach Wellhausen anreiht und mit diesem zusammen eine ungefähre Vorstellung von den Ergebnissen der modernen Kritik hinsichtlich der biblischen und urkirchlichen Religionsgeschichte ermöglicht.

Baur geht aus von der Vorbereitung des Christenthums in der heidnischen und jüdischen Welt. Neben dem politischen Universalismus des römischen Weltreiches kommt die griechisch-römische Philosophie in Betracht: der sokratisch-platonische Idealismus und die stoisch-epikuräische Frage nach dem höchsten Gut enthalten die nächsten Analogieen zu den religiösen Fragen des Christenthums, und in dem späteren Eklekticismus eines Cicero und Seneka finden sich schon die Grundzüge einer natürlichen Theologie, die in der Folge sich auf christlichem Grunde weiter fortbaute. Man kann insofern sagen, dass im Christenthum die verschiedenen dasselbe Ziel verfolgenden Richtungen jener Zeit zusammentrafen, um in ihm ihren festbestimmten Begriff und reichsten Ausdruck zu erhalten. Gleichzeitig hatte auch das Judenthum in dem alexandrinischen Hellenismus eine freiere und geistigere Gestalt angenommen, neue Ideen waren aus der griechischen Weltanschauung hinzugekommen, insbesondere war der alttestamentliche Gottesbegriff über die enge Sphäre der jüdischen Theokratie hinausgerückt worden. Auch in der weltflüchtigen und nach Innen gerichteten Religiosität der Essener lag einer der geistigen Berührungspunkte des Judenthums mit dem Christenthum. So war das letztere durch die ganze bisherige Entwicklungsgeschichte der Menschheit vorbereitet; es enthielt nichts, was nicht in dieser oder jener Form auch zuvor schon als ein Resultat des vernünftigen Denkens, als ein Bedürfnis des menschlichen Herzens, als eine Forderung des sittlichen Bewusstseins sich geltend gemacht hätte. Um nun das ursprüngliche Wesen des Christenthums zu bestimmen, geht Baur aus von der Bergrede Mt. 5. In den Makarismen derselben blicken wir in den innersten Mittelpunkt der Grundanschauung und Grundstimmung, aus welcher es hervorgegangen ist: „ein vom tiefsten Gefühl des Druckes der Endlichkeit und aller Widersprüche der Gegenwart durchdrungenes, aber in diesem Gefühl über alles Endliche und Beschränkte weit übergreifendes, unendlich erhabenes religiöses Bewusstsein. Es ist das den Gegensatz von Sünde und Gnade schon in sich begreifende, aber noch unentwickelte reine Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, das als solches auch schon alle Realität der Erlösung in sich hat." Das Dringen Jesu auf das Innere, die Gesinnung, als das Eine, worin der absolute sittliche Werth des Menschen besteht, ist ein wesentlich Neues, ein qualitativer Gegensatz zum Mosaismus, und dies ist das wesentliche Grundprinzip des Christenthums. Und wie der Begriff der Gerechtigkeit zur vollkommenen Hingabe des eigenen Willens an den göttlichen vertieft ist, so wird auch der alttestamentliche Begriff der Theokratie so vergeistigt, dass

alles, was sich auf das Verhältniss des Menschen zum Reich Gottes bezieht, nur auf sittlichen Bedingungen beruht. „Das Christenthum ist, so betrachtet, in den ursprünglichsten Elementen seines Wesens eine rein sittliche Religion, sein höchster eigenthümlichster Vorzug ist eben dies, dass es einen durchaus sittlichen, im sittlichen Bewusstsein des Menschen wurzelnden Charakter an sich trägt." Aber dieser geistige Inhalt des Christenthums erhielt erst durch die Messiasidee die konkrete Form, in welcher es in die Bahn seiner geschichtlichen Entwicklung eintreten, das Bewusstsein Jesu durch die Vermittlung des nationalen Bewusstseins zum allgemeinen Weltbewusstsein sich erweitern konnte. In dem Begriff „Menschensohn" hat Jesus seine echt menschliche Messiasbestimmung ausgedrückt; im Petrusbekenntnis ist sie zu einer für ihn selbst und für die Jünger ausgesprochenen Thatsache des Bewusstseins geworden; in Jerusalem hat er die Entscheidung darüber gesucht, ob die Nation bei ihrem traditionellen, sinnlichen und partikularistischen Messiasglauben bleiben oder einen solchen Messias anerkennen wolle, wie er war und durch sein ganzes Leben und Wirken bethätigt hatte. Hierauf konnte nur die Antwort folgen, welche er längst sich selbst mit aller Selbstgewissheit seines Bewusstseins gegeben hatte. Aber sein scheinbarer Untergang war der entscheidungsvollste Sieg und Durchbruch zum Leben. Sein Tod war der vollendete Bruch zwischen ihm und dem Judenthum. Was die Auferstehung an sich ist, liegt ausserhalb des Kreises der geschichtlichen Untersuchung; diese hat sich nur daran zu halten, dass für den Glauben der Jünger die Auferstehung Jesu zur festesten und unumstösslichsten Gewissheit geworden ist. Was für die Geschichte die nothwendige Voraussetzung für alles Folgende ist, das ist nicht sowohl das Faktische der Auferstehung Jesu selbst, als vielmehr der Glaube an dasselbe; wie aber derselbe im Bewusstsein der Jünger entstanden sei, in diesen inneren geistigen Prozess kann keine psychologische Analyse eindringen. — In der Anschauung der Jünger verband sich fernerhin die den Weltlauf abschliessende Wiederkunft Jesu mit dessen Hingang so enge, dass sich dadurch leicht die alten messianischen Hoffnungen erneuern und befestigen konnten, wobei der Unterschied der Jünger von den anderen Juden zu einem unbedeutenden geworden wäre. Was war es, wodurch der Glaube an den Auferstandenen zu einem neuen weltgeschichtlichen Prinzip erhoben wurde? Es war, antwortet Baur, das durch den Hellenisten Stephanus vorbereitete Auftreten des Apostels Paulus. Seine Bekehrung, ob auch durch keine psychologische Analyse zu ergründen, lässt sich doch vermittelt denken durch den mächtigen Eindruck des Todes

Jesu, der eben deswegen, weil er allen nationaljüdischen Voraussetzungen widersprach, für die Betrachtung des Paulus eine über den jüdischen Partikularismus weit hinaus sich erstreckende Bedeutung gewinnen musste, so dass ihm zuerst der christliche Universalismus zur vollen Gewissheit wurde. Die beiden Seiten, welche in der Person Jesu verbunden gewesen waren: die universelle menschliche oder sittliche und die nationaljüdische oder messianische, haben sich auf seine Jünger in der Art verteilt, dass die älteren Apostel sich überwiegend an die nationale Erscheinung Jesu hielten, in Paulus dagegen der sittliche Universalismus zum energischen Ausdruck kam. Auf Einzelheiten des Lebens oder der Lehre Jesu hat er sich freilich nicht berufen, weil ihm der ganze Inhalt des Christenthums in der Person Jesu und in den grossen Thatsachen seines Todes und seiner Auferstehung sich koncentrirte. Nach längerer Wirksamkeit des Paulus in den gemischten Gemeinden Syriens kam es zwischen ihm und den Judenchristen, zu welchen auch die Apostel gehörten, zum Konflikt in Jerusalem, welcher mit dem Beschluss endete, dass jeder von beiden Theilen seinen eigenen, von dem des andern geschiedenen, unabhängigen Weg gehen solle. Wie weit man trotz des brüderlichen Handschlags innerlich von einander entfernt war, zeigte sich bald darauf in Antiochien bei dem persönlichen Zusammenstoss zwischen Paulus und Petrus, der auf beiden Seiten eine sehr nachhaltige Wirkung zurückgelassen hat. In den sämtlichen Briefen des Apostels begegnet nicht die geringste Andeutung darüber, dass in der Folge die beiden Apostel einander wieder näher gekommen seien; die Apostelgeschichte geht über die Auftritte in Antiochien mit so absichtlichem Schweigen hinweg, dass wir deutlich genug schliessen können, wie wenig die Erinnerung daran zu ihrer versöhnlichen Tendenz passte; und noch aus den pseudoklementinischen Homilien (2. Hälfte des 2. Jahrhunderts) ist zu sehen, dass selbst damals noch die Judenchristen das harte, über ihren Apostelfürsten ausgesprochene Wort dem Apostel Paulus nicht hatten vergessen können. Der systematischen Opposition der Judenchristen gegen den Apostel Paulus begegnen wir bald darauf in Galatien, wo sie die paulinischen Gemeinden zur jüdischen Gesetzlichkeit bekehren wollten, und dann in Korinth, wo sie die Autorität des Paulus mit allen Mitteln der Intrigue und unter dem Schild der Autorität der Urapostel zu zerstören suchten. Aber auch in Rom hatte es Paulus nach Baur's Ansicht mit Judenchristen zu thun; um gegen ihre Vorurtheile seine Heidenmission zu vertheidigen, hat er den Brief an die Römer geschrieben, den letzten nach Baur, den wir von seiner Hand besitzen. Auch bei dem letzten

Aufenthalt des Apostels in Jerusalem waren bei dem Tumult, der zu seiner Gefangenschaft führte, die Judenchristen nicht unbetheiligt und bewiesen so noch einmal die Unversöhnlichkeit ihres Hasses gegen den Heidenapostel, den sie als Apostaten vom väterlichen Gesetz betrachteten, an welches sie selbst nie aufhörten sich gebunden zu fühlen. — Diese beiden einander bis dahin schroff gegenüberstehenden Parteien durch Ausgleichung der Differenzen und Vermittlung der Gegensätze einander soviel wie möglich näher zu bringen, das war nun nach Baur's Ansicht die Haupttendenz der nachapostolischen Zeit; die ganze Literatur derselben erscheint von hier aus als eine Reihe von Denkmälern dieses Gegensatzes und seiner allmäligen Vermittlung durch Entgegenkommen von beiden Seiten. Unter den Evangelien ist das Lukasevangelium die reinste und wichtigste Urkunde des Paulinismus, während das Matthäusevangelium den Judaismus vertritt. Dieser hat seinen stärksten antipaulinischen Ausdruck in der Apokalypse gefunden, welche Baur für ein Werk des Apostels Johannes hielt und durchweg aus dem Gesichtspunkt des urchristlichen Parteigegensatzes deutete, so dass er sogar in der Polemik gegen die Bileamiten und Nikolaiten (d. h. gegen libertinische Gnostiker) nur eine Bekämpfung des Paulus finden wollte. Als weitere Hauptzeugen für die fortdauernde Macht, ja Uebermacht und Herrschaft des Judenchristenthums werden dann aus der Mitte des 2. Jahrhunderts Hegesipp und die pseudoklementinischen Schriften angerufen, deren Tendenzroman Baur doch wohl allzu rasch als Zeichen für eine judaistische Richtung der damaligen Kirche verwerthete. Aber trotz dieser verbissenen Paulusfeindschaft soll doch das Judenchristenthum eine unendliche Entwicklungsfähigkeit gehabt und sich überall den kirchlichen Bedürfnissen mit Aufopferung seiner früheren gesetzlichen Positionen so klug angepasst haben, dass es hierdurch einen nicht hoch genug anzuschlagenden Einfluss auf die Gestaltung der christlichen Kirche geübt habe, wie insbesondere die Ausbildung der kirchlichen Hierarchie beweise, die ganz auf dem Boden des Judenchristenthums aufgeführt sei. Unter den kanonischen Schriften, die diesem Vermittlungsprozess zum Ausdruck und Mittel dienten, wird der Hebräerbrief vorangestellt, der schon durch seine Betonung des Priesterthums sich als Produkt des Judenchristenthums, aber freilich eines vom Paulinismus schon beeinflussten freieren und geistigeren, erweise (dieser Satz erhält eine beachtenswerte Korrektur durch eine Note, in welcher der Charakter des Hebräerbriefes als „Alexandrinismus" bezeichnet wird, der weder Judaismus noch Paulinismus sei, sondern zwischen beiden stehend durch Beschränkung beider sich über sie

stelle, — eine treffende Bemerkung, die nur konsequent durchgeführt werden durfte, um zu einer anderen Auffassung der nachpaulinischen Entwicklung des Christenthums zu führen). Dieselbe vermittelnde Tendenz, wie im Hebräerbrief von judenchristlicher, ist im Epheser- und Kolosserbrief von paulinischer Seite aus repräsentiert; sie dringen mit Nachdruck auf die Einheit der Kirche, als die wesentliche Wirkung des alles Entzweite einigenden Todes Christi und der alles umfassenden centralen Stellung Christi im Universum. In den Pastoralbriefen wie in den pseudo-ignatianischen zeigt der Paulinismus seine friedliche Bereitwilligkeit, im Interesse der wirksamen Bekämpfung der Häretiker den vom Judenchristenthum ausgegangenen Bestrebungen nach hierarchischer Organisation der Kirche entgegenzukommen. Dafür kommt dann wieder im Jakobusbrief das Judenchristenthum den Paulinern insofern entgegen, als es trotz seiner Bestreitung der paulinischen Rechtfertigungslehre doch von einem „Gesetz der Freiheit" und einem „königlichen Gebot der Liebe" spricht und durch seine praktische Sittlichkeit einen Beitrag zur Gestaltung des katholischen Christenthums gibt. Insbesondere zeigt der erste Petrusbrief, dass man judenchristlicher Seits sogar im Stande war, mit direkter Entlehnung aus paulinischen Briefen sich den dogmatischen Ideen des Paulinismus anzupassen; ja der zweite Petrusbrief stellt dem „Bruder Paulus" sogar ein Rechtgläubigkeitszeugnis aus und bedauert nur, dass Einiges in seinen Briefen schwer verständlich gewesen und missverstanden worden sei. Um endlich der so von beiden Seiten erstrebten Einigung der Parteien auch alle störenden Erinnerungen der apostolischen Gegensätze aus dem Wege zu räumen, entwarf die Apostelgeschichte ein Idealbild der apostolischen Zeit, in welchem die beiden Parteihäupter Paulus und Petrus einander absichtlich so nahegerückt werden, dass Petrus ebenso paulinisch wie Paulus petrinisch erscheint, ja dass sie geradezu die Rollen mit einander getauscht zu haben scheinen. Da diese Abweichung von der Geschichte nur auf bestimmter Absicht beruhen kann, so ist die Apostelgeschichte aufzufassen als „der Vermittlungsversuch und Friedensvorschlag eines Pauliners, welcher die Anerkennung des Heidenchristenthums von Seiten der Judenchristen durch Zugeständnisse seiner Partei an den Judaismus erkaufen und in diesem Sinn auf beide Parteien wirken wollte" (vgl. darüber das oben, S. 274, Bemerkte). Unter demselben Gesichtspunkt werden auch die Schriften der apostolischen Väter und des Märtyrers Justin beurteilt und wird die Sage vom gemeinsamen Tod der Apostel Paulus und Petrus in Rom als Ausdruck des endlich erreichten Ausgleichs der urchristlichen Parteien erklärt. Derselbe

Entwicklungsprozess, der sich so in der römischen Kirche nach seiner praktischen Seite vollzog, stellt sich im Johannesevangelium nach seiner ideellen Seite dar; handelte es sich dort um die Realisirung der Idee der Kirche, so hier um die Ausbildung einer idealen Theologie. Wie dort Petrus und Paulus als Patrone der römischen Kirche sich brüderlich verbinden, so sind in dieser johanneischen Theologie der Glaube und die Werke in der Liebe, als ihrer höheren Einheit aufgehoben. Die Gegensätze, durch welche der Paulinismus sich erst hindurchkämpfen musste, sind auf johanneischem Standpunkt in eine weite Ferne entrückt. Der Partikularismus des Judenthums mit allen an ihm haftenden Gegensätzen entschwindet in dem den Hintergrund der johanneischen Weltanschauung bildenden allgemeinen Gegensatz der beiden Prinzipien des Lichts und der Finsterniss, welche auch in die sittliche Welt bestimmend eingreifen. Damit berührt sich das johanneische Evangelium mit der grossen Bewegung des 2. Jahrhunderts, welche direkt und indirekt zur Bildung des katholisch-kirchlichen Christenthums viel beigetragen hat: mit der Gnosis. Hier erheben sich neue Fragen, der Gesichtskreis wird weiter, aber es drohen auch neue Gefahren. Gott und Welt, Geist und Materie, Entstehung, Entwicklung und Vollendung der Welt sind die Begriffe, um die es sich hier handelte und in deren Entwicklung auch die Gegensätze der Religionen als Momente eingeflochten wurden. Die Fragen des Heils, des religiös-sittlichen Bewusstseins, verallgemeinern sich zu Fragen der metaphysischen Spekulation. Die katholische Kirche aber, überall auf die rechte Mitte bedacht, hatte dieses Extrem ebenso von sich fernzuhalten, wie das des jüdischen Partikularismus. Denn hier drohte die nicht minder grosse Gefahr der Verflüchtigung des christlichen Inhalts durch Ideen, in welchen das christliche Bewusstsein in seiner schrankenlosen Erweiterung seinen specifischen geschichtlichen Charakter ganz verlieren musste. Die Tendenz der Gnosis ist, das Christenthum nicht zunächst als Heilsprinzip, sondern als das die ganze Weltentwicklung bedingende Prinzip zu betrachten; es ist nicht sowohl ein religiöses als ein philosophisches Interesse, das ihr zu Grunde liegt und auf die Philosophie als das höchste Erzeugniss der heidnischen Welt zurückführt; sie ist die Erweiterung und Fortbildung der aus der griechischen Philosophie hervorgegangenen alexandrinischen Religionsphilosophie. Aber sofern sie die philosophischen Ideen nicht in begrifflicher, sondern in mythisch-allegorischer Form darstellt, ist sie auch wieder mehr der Religion als der Philosophie verwandt; sie ist ebendesswegen weder Philosophie noch Religion ansich, sondern beides zugleich, eine Vermischung

beider Elemente, welche Baur als „Religionsphilosophie“ bezeichnen zu sollen meint. Uebrigens unterscheidet er drei Grundformen der Gnosis, sofern in der einen das Christenthum mit Heidenthum, in der andern mit Judenthum vermischt, in der dritten zu beiden in Gegensatz gestellt werde. Der Gnosis stellt Baur den Montanismus als entgegengesetzte Härese zur Seite. Während in jener die Idee die geschichtliche Realität verdrängt, reagirt hier der Realismus der jüdisch-christlichen Zukunftshoffnung gegen ihre idealistische Verflüchtigung und kirchliche Verweltlichung. In dem Zeitalter, in welchem der Glaube an die Nähe der Parusie erlahmte, die prophetische Ekstase selten wurde oder ausblieb und mit Begeisterung der Urgemeinden auch deren asketischer Ernst und Heiligungseifer laxer wurde, erhob sich in den Montanisten eine neue ekstatische Prophetie, ein glühender Chiliasmusglaube und ein rigoroser Busseifer. — Alle diese soweit auseinandergehenden und in den verschiedensten Richtungen sich durchkreuzenden Bewegungen des 2. Jahrhunderts führten gemeinsam zur Ausbildung und Befestigung der kirchlichen Lehre und Verfassung als der unentbehrlichen Schutzwehr gegen die Wogen der Zeit. Es musste nicht nur gegen die transscendenten Spekulationen der Gnostiker das praktisch religiöse Interesse des Christenthums festgehalten, sondern auch gegen die, jede Möglichkeit einer geschichtlichen Entwicklung abschneidende chiliastische Schwärmerei der Montanisten überhaupt erst der Boden gewonnen werden, auf welchem das Christenthum festen Fuss in der Welt fassen konnte. So war es der Gegensatz gegen die Gnostiker und Montanisten, worin die Idee der katholischen, aus der Vermittlung von Juden- und Heidenchristen mehr und mehr zur Einheit zusammenwachsenden Kirche zu immer bestimmterem Bewusstsein und immer festerer Gestaltung kam. Im Streit mit den Gnostikern bildete sich das kirchliche Traditionsprinzip als oberste Instanz zur Schlichtung aller Streitigkeiten aus, da die Berufung auf die apostolischen Schriften bei der Möglichkeit verschiedener, insbesondere allegorischer Deutung derselben sich nicht als genügend erwies. Als wahr kann nur gelten, worüber die apostolischen Gemeinden übereinstimmen, denn dies muss von den Aposteln gelehrt sein; was davon abweicht, ist Härese d. h. willkürliche und neue Sondermeinung. Wer aber sollte darüber entscheiden, was apostolische Ueberlieferung und gemeinsamer Kirchenglaube sei? Das konnten nur die Bischöfe sein, von welchen man voraussetzte, dass sie die von den Aposteln eingesetzten Nachfolger derselben seien. Diese Voraussetzung entsprach zwar freilich der Wirklichkeit nicht, da alle Spuren darauf hinweisen, dass die Ge-

meinden anfangs autonom waren und sich selbst ihre Vorsteher wählten, welche Bischöfe und Presbyter in einer Person waren, ohne dass übrigens die Lehrthätigkeit an dieses Amt gebunden gewesen wäre. Erst als im Kampf mit den Häresen das Bedürfniss einer strafferen Concentration der Gemeinden sich geltend machte, erhob sich über die Presbyter der monarchische Episkopat zunächst innerhalb der Einzelgemeinde. Er war es, welcher den excentrischen Tendenzen der Häresen einen festen Mittelpunkt entgegensetzte und die christliche Anschauungsweise von der übersinnlichen Welt auf die praktischen Bedürfnisse der Gegenwart hinlenkte, ebendamit das Christenthum auf der Basis der allgemeinen Kirche in die Bahn seiner geschichtlichen Entwicklung einführte. Dasselbe Einheitsstreben aber, welches zuerst den Bischof der Einzelgemeinde über die Presbyter hinausgehoben hatte, gieng dann weiter auf die Erhebung des römischen Bischofs über die ursprünglich ihm gleichgestellten anderen Bischöfe. Dass der römische Bischof Nachfolger des Petrus in Rom sei, ist eine geschichtliche Fiktion, da Petrus gar nicht in Rom gewesen ist. Der erste Anlass der ungeschichtlichen Petrussage ist nur die politische Bedeutung der Stadt Rom, und da auf dieser Sage das Papstthum selbst beruht, so ist der Ursprung desselben einfach darin zu suchen, dass die Bedeutung, welche Rom als die Hauptstadt der damaligen Welt hatte, auch auf den Bischof der römischen Gemeinde übergieng. An dem so begründeten System der Hierarchie ist übrigens das Grossartigste die Einfachheit der Formen, auf welchen es beruht. Die Grundform ist das Verhältniss des Bischofs zu der Gemeinde, an deren Spitze er steht. Diese Form bleibt immer dieselbe, wie auch das System sich entwickeln, erweitern, modificiren mag. Der Bischof der kleinsten Gemeinde ist wesentlich dasselbe, was der Papst auf der höchsten Stufe des Papstthums ist. Auf allen Stufen dieses hierarchischen Systems wiederholt sich nur dieselbe Grundform, deren grösste Eigenthümlichkeit eben darin besteht, dass sie einer unendlichen Ausdehnung fähig ist. Und dieses hierarchische System ist wesentlich zugleich theokratisch: alles beruht auf göttlicher Autorität, das Verhältniss des Bischofs zur Gemeinde ist eine Wiederholung des Verhältnisses Christi zur Kirche. „Das ganze System ist bedingt durch eine Stufe der religiösen Entwicklung, auf welcher es dem Menschen Bedürfniss ist, das Verhältniss, in welchem Christus als der Herr der Kirche zu derselben steht, in einer sichtbaren Stellvertretung anzuschauen.“ — Die Form, in welcher sich die Kirche durch ihre bischöfliche Verfassung konstituirt hatte, musste nun aber auch einen entsprechenden, lehrhaft fixirten und gegliederten Inhalt

erhalten: im Dogma. Wie sehr die Ausbildung der verfassungsmässigen Form und des Dogmas als Inhalt zusammenhänge, zeigt sich augenfällig am Schluss der ersten Periode der kirchlichen Entwicklung: auf der ökumenischen Synode zu Nicäa fand die vollkommenste Repräsentation des Episkopats statt und wurde der höchste Inhalt des christlichen Bewusstseins im Dogma von der Homousie ausgesprochen. In der Lehre von Christi Person koncentrirt sich in dieser Periode noch die ganze Entwicklung des Dogmas. Sie ist der Reflex und konkrete Ausdruck der jeweiligen Ansicht von dem christlichen Heil überhaupt. Der synoptische Christus war noch menschlicher Messias, zwar wunderbar erzeugt und mit Geist gesalbt, durch Auferweckung und Himmelfahrt zu göttlicher Würde erhöht, aber doch wesentlich Mensch. Bei Paulus ist Christus zwar auch Mensch, aber nicht mehr irdischer und sinnlicher, sondern himmlischer und geistlicher Mensch, das ewige und zeitlich im Fleisch erschienene Urbild der geistlichen Gottessöhne, der zweite Adam. Dieser höhere Aufschwung der Christologie bei Paulus hieng zusammen mit seiner höheren Ansicht vom Christenthum als der universellen Heilsoffenbarung für alle Welt. Auch der apokalyptische Christus erhält zwar göttliche Prädikate, welche keinen wesentlichen Unterschied zwischen ihm und Gott übrig zu lassen scheinen, aber sie stehen in einer blos äusseren Beziehung zu der Person des Messias, der wesentlich das ausführende Organ der göttlichen Strafgerichte ist. Dagegen erhebt sich die Christologie im Hebräerbrief und den kleineren Paulinen zu einer höheren Entwicklungsstufe, als Uebergang zu der johanneischen Christologie, in welcher die aus der alexandrinischen Religionsphilosophie stammende und in der damaligen Zeitphilosophie überhaupt weit verbreitete Logosidee auf Christus übertragen wurde, das kirchliche Pendant zu der gnostischen Aeonenlehre. Wie bei Philo, so ist auch im 4. Evangelium der Logos das den transscendenten Gott mit der Welt vermittelnde Mittlerwesen. Indem derselbe durch die Fleischwerdung zur Person Jesu wird, ist diese letztere vom 4. Evangelium als die Selbstdarstellung eines göttlichen Prinzips gefasst, somit über die geschichtliche Ansicht der synoptischen Evangelien weit hinausgerückt. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts wurde die johanneische Logoslehre die herrschende und über die bisherigen unbestimmteren Vorstellungen übergreifende Macht. Damit war dann dem theologischen Denken der Kirche die Aufgabe gesetzt, das Verhältniss dieses göttlichen Logos oder Sohnes zu Gott dem Vater festzustellen. Dies geschah zuerst in der sinnlichen Form einer sich stufenweise gliedernden Emanation, entsprechend dem sinnlichen Rea-

lismus des Tertullian'schen Gottesbegriffs, wogegen bei der abstrakten Transscendenz des alexandrinischen Gottesbegriffs (Clemens) fast jeder persönliche Unterschied des Sohnes vom Vater verschwindet. Diese Richtung setzte sich fort in den „Monarchianern" des 3. Jahrhunderts, unter welchen besonders Sabellius von Baur in neuer geistvoller Weise gedeutet wird. In der Christologie des Origenes hielten sich die bisher parallel laufenden Richtungen, die den Unterschied zwischen Gott und dem Sohn und die ihre Einheit betonende, in der Art das Gleichgewicht, dass diese Lehre zum Wendepunkt in der Geschichte des Dogmas und zum Scheideweg der beiden Richtungen wurde, die als Arianismus und Athanasianismus fortan sich kämpfend gegenüberstanden. In Nicäa siegte mit der athanasianischen Formel der Gottgleichheit (Homousie) Christi zugleich die hierarchische Aristokratie des Episkopats über die demokratischen Presbyter. Als das Christenthum durch Constantin den Sieg über die römische Welt erlangt hatte, prägte sich sein Bewusstsein, die allein wahre und allein geltende oder „absolute" Religion zu sein, in der dogmatischen Fixirung der orthodoxen Lehre von der absoluten Gottgleichheit seines Stifters aus. So war die innere Geschichte des kirchlichen Bewusstseins gleichzeitig mit der äusseren Geschichte der Beziehung der Kirche zu Welt und Staat unter Constantin zu einem epochemachenden Abschluss gekommen.

Hier mag dieser Auszug aus Baur's „Christenthum der drei ersten Jahrhunderte" abbrechen, da Rücksichten des Raums mehr zu geben verbieten. Ich hoffe aber, dass schon das Gegebene genügen werde, um den im grossen Stil historischen Geist dieses Werkes erkennen zu lassen. Zur Charakteristik desselben mag hier noch ein Wort Carl v. Weizsäcker's angeführt werden, welches er in der schon oben (S. 277) citirten Rede über Baur als Historiker gesagt hat: „Baur hat es allezeit verstanden wie wenige, die Fülle der Thatsachen in grosse und klare Züge zusammenzufassen. Und mit dieser Gabe des Zusammenschauens verband sich die Werthschätzung der Vergangenheit, die Gerechtigkeit des Geschichtsforschers, der sich auch in Gedanken und Anschauungen, welche weit hinter uns liegen, mit der Liebe des Verständnisses hineinlebt. Es wäre doch ein schwerer Rückschritt, wenn wir das, wie es zuweilen den Anschein hat, wieder verlernen wollten, um nur abzuschätzen, was uns heute nicht mehr genehm ist."

Seit B a u r ist kein bedeutenderes Werk über die ganze Kirchengeschichte erschienen (von H a s e ' s noch unvollendetem Werk war oben S. 352 die Rede). Dagegen wurde auf genauere Erforschung einzelner Parthieen, sowohl der alten Kirche als besonders der Reformationszeit viel Mühe verwandt und in mannigfachen Mono- und Biographieen werthvolles Material zur Aufhellung der Vergangenheit beigebracht. Eine Aufzählung dieser gelehrten Arbeiten liegt nicht in der Aufgabe dieses Buches. Nur das jüngste dogmengeschichtliche Werk ist hier noch zu erwähnen, weil es die neue Richtung unserer historischen Theologie, auf welche Weizsäcker in dem letzten Satz des soeben angeführten Citats hindeutet, in hervorragender Weise vertritt: A d o l f H a r n a c k ' s „L e h r b u c h d e r D o g m e n g e s c h i c h t e", 1. Band: „Die Entstehung des kirchlichen Dogmas" (1886. 2. A. 1888). 2. Band: „Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas" I (1887). 3. Band: „Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas" II. III. (1890). Das Werk hat sogleich beim Erscheinen des ersten Bandes allgemeines Aufsehen erregt und dem Verfasser den wohlverdienten Ruf eines hervorragenden Historikers erworben. Es ist ein auf gründlichen selbständigen Quellenforschungen beruhendes Werk und der ungeheure Stoff ist mit grossem Geschick übersichtlich geordnet und in klarer und fesselnder Form dargestellt. Harnack's Werk bildet in mehrfacher Hinsicht einen werthvollen Fortschritt über alle früheren Bearbeitungen dieser Disciplin; zunächst in der Form, sofern sie die bisher übliche Eintheilung in allgemeinen und besonderen Theil und die langweilige Aufführung aller dogmatischen Loci in jeder Periode aufgibt und statt dessen die für jeden Zeitraum charakteristischen dogmatischen Bewegungen an den Leistungen, Gegensätzen und Kämpfen der sie vertretenden Theologen und Kirchen in spannendem Verlauf beschreibt. Von der „Selbstbewegung des Begriffs" will er mit Recht nichts wissen, sondern er zeigt, wie die Begriffe in den Köpfen der einzelnen Theologen sich gestalten, wie gar verschiedenartige Motive des Glaubens und der Philosophie, des Kultus und der kirchlichen Sitte und Verfassung zusammwirken und sich kreuzen, wie die gemeinsamen Interessen durch die Meinungen und Leidenschaften der Einzelnen gefördert oder gehemmt werden. Dadurch bekommt die geschichtliche Darstellung eine ungleich grössere Lebendigkeit und Mannigfaltigkeit, als in Baur's Dogmengeschichte, gegen welchen Harnack die pragmatische Methode der rationalistischen Historiker als theilweise noch heute für uns lehrreich mit Recht in Schutz nimmt. Kann man hierin einen werthvollen Vorzug Harnack's anerkennen, so bestätigt sich freilich hierbei auch die alte Erfahrung, dass ein Fortschritt nach einer Richtung meistens durch Einbusse nach anderer Seite erkauft werden muss. Harnack nähert sich der

rationalistischen Geschichtschreibung auch wieder in der pessimistischen Beurtheilung der Dogmengeschichte, die das andere Extrem bildet zu Baur's etwas allzu optimistischem Glauben an die Vernunft in der menschlichen und kirchlichen Geschichte; während Baur die Dogmen aus ihrer Zeit heraus zu verstehen und als nothwendigen Ausdruck des durch verschiedene Stufen sich geschichtlich entwickelnden christlichen Bewusstseins zu beurtheilen pflegte, legt dagegen Harnack an die Beurtheilung der Dogmenbildung wieder einen ihr selbst fremden, von aussen herzugebrachten Massstab an, wie das ebenso in der rationalistischen Geschichtschreibung zu geschehen pflegte. Allerdings hiess bei dieser der Massstab: sittliche Vernunftreligion, bei Harnack hingegen: Evangelium Jesu. Allein dieser Unterschied scheint grösser, als er in Wahrheit im vorliegenden Falle ist. Denn was bei Harnack und der von ihm zu Grunde gelegten Ritschl'schen Theologie „das Evangelium" heisst, das ist, genau besehen, doch auch eine mehr ideale als positive Norm, die sich mit keinem konkreten geschichtlichen Datum unmittelbar deckt, weder mit dem Gesammtinhalt der biblischen Evangelien, noch mit der Lehre noch mit dem Lebensbild Jesu, wie es in diesen, sei es im vierten oder in den drei ersten, enthalten ist; denn was hätte das „Evangelium" nach Ritschl'scher Auffassung mit der johanneischen Mystik gemein? oder was mit dem eschatologischen Realismus und der asketischen Weltverneinung, diesen hervorstechenden Zügen des synoptischen Christusbildes? Welcher innere Werth auch im Uebrigen jenem Ritschl-Harnack'schen Normalbegriff zukommen möge, soviel ist also jedenfalls gewiss, dass er ebenso wenig ein positives historisches Datum, ebenso sehr ein idealer Begriff ist, wie die „Vernunftreligion" der Rationalisten oder die „Idee der absoluten Religion" bei den spekulativen Kritikern. Wird nun aber irgendein Idealbegriff des Christenthums, der als Ergebniss aus der ganzen Geschichte des Christenthums gewonnen ist, unmittelbar mit seinem Anfang identificirt, so hat das zur Folge, dass eine vernünftige Nothwendigkeit seiner geschichtlichen Entwicklung nicht mehr zu begreifen ist, diese also nur noch unter den pessimistischen Gesichtspunkt einer Degeneration und Depotenzirung, Verweltlichung und Verderbung des Christenthums fallen kann. Dass dieser Gesichtspunkt für einzelne Erscheinungen der zutreffende sei, mag man gerne zugeben, aber wenn er zum beherrschenden Gesichtspunkt der gesammten Geschichtsbeurtheilung gemacht wird, so muss dadurch doch Manches in schiefe und trübe Beleuchtung gerückt werden. Wie seltsam ist es z. B., dass die Abstumpfung der eschatologischen Hoffnungen im zweiten Jahrhundert als „Depotenzirung" des Christen-

thums beurtheilt wird, (I, 276. 2. Aufl.), da doch die urchristliche Erwartung der baldigen Parusie und irdischen Reichserrichtung in Folge der thatsächlichen geschichtlichen Enttäuschung völlig unhaltbar geworden und ein Ersatz durch eine spiritualistisch umgebildete Eschatologie ein unumgängliches Bedürfniss war! Dass dieser nothwendige Ersatz durch die paulinisch-johanneische Theologie vorbereitet war, sollte allein schon hinreichen, um dieser eine höhere Bedeutung zu sichern, als wie sie nach Harnack zu haben scheint. Er geht auch hierin ganz in den Fussstapfen der Rationalisten, sofern er die paulinische Theologie mit auffallender Ungunst behandelt [1]) und die johanneische sogar ganz übergeht, weil ihm beide nicht zu seinem Normalbegriff des „Evangeliums" passen. Die natürliche Folge davon ist, dass ihm zwischen der apostolischen und der katholischen Lehrbildung eine „tiefe Kluft befestigt" zu sein scheint und dass er es für unmöglich hält, die folgende Entwicklung vom Paulinismus aus verständlich zu machen (I, 46), was doch gar nicht so unmöglich wäre, wenn die nachpaulinische Literatur des N. T. unbefangen gewürdigt würde.

Auf diese Schattenseite des Harnack'schen Werkes musste hingewiesen werden, um das obige Urtheil zu begründen, dass sein Fortschritt über Baur doch kein unbedingter, sondern durch theilweisen Nachtheil erkauft sei. Damit soll jedoch der hervorragende Werth dieses Werkes keineswegs in Abrede gestellt werden. In manchen und wichtigen Punkten hat Harnack unbestreitbar schärfer gesehen und richtiger geurtheilt als Baur. Die grosse Frage, ob das Judenchristenthum als Ganzes oder in einzelnen seiner Richtungen ein

[1]) Allerdings ist dieselbe durch einige Zusätze in der 2. Auflage gemildert worden; aber diese lassen sich mit den stehengebliebenen Urtheilen der ersten Aufl. schwer vereinigen; man vgl. z. B. S. 45, Anm. mit S. 46, Anm. oder den neuen Paragraph S. 185 („der grosse Heidenapostel selbst hat das Evangelium in die Denkweise der Griechen hineingepflanzt, hat es mit griech. Gedanken zu erläutern unternommen . . Von diesem Moment an war eine Entwicklung begründet, in der alle Kräfte und Ideen des Griechenthums an das Evangelium herantreten mussten") mit den Urtheilen S. 84 („man kann von keiner Gesammtwirkung des Paulinismus sprechen, sie ist nicht vorhanden"), S. 116 („Der Paulinismus hat sich als ein Ferment in der Dogmengeschichte bewährt, eine Basis ist er nie gewesen"), S. 250 („die Bedeutung des Paulus für die Bildung der katholischen Kirche erschöpft sich in der Herausführung der christlichen Religion zum Universalismus — ein Grösserer hat sie vorbereitet und Paulus hat sie nicht als Einziger verwirklicht") und man wird sich des Eindrucks, dass Harnack's Beurtheilung des Paulinismus eine schwankende und widerspruchsvolle sei, kaum erwehren können. Eine Würdigung der johanneischen Theologie aber, dieses Knotenpunkts in der Entwicklung vom Urchristenthum zum Katholicismus, fehlt vollständig.

Faktor innerhalb der Entwicklung des Christenthums zum Katholicismus gewesen sei, ist nach Harnack zu verneinen, und zwar ebenso für die Dogmengeschichte wie für die politische Geschichte der Kirche. „Vom Standpunkte der Universalgeschichte des Christenthums stellen sich jene judenchristlichen Gemeinschaften als rudimentäre Gebilde dar, die zwar als Gegenstand der Neugierde im Osten die grosse Christenheit ab und zu beschäftigt haben, die aber desshalb eine irgendwie bedeutende Einwirkung auf dieselbe nicht ausüben konnten, weil sie ein nationales Element umschlossen. Die geschichtliche Betrachtung, die mit konkreten Grössen rechnet, vermag im Katholicismus kein Element zu entdecken, welches sie als judenchristlich zu bezeichnen hätte; sie beobachtet nur eine fortschreitende Hellenisirung und in Folge hiervon eine fortschreitende geistliche Gesetzgebung, die das A. T. ausbeutet, Jahrhunderte lang nach derselben Methode, nach der es in der grossen Christenheit von Anfang an ausgebeutet worden ist." Während die Christenheit das A. T. sich als das ihr zugehörige und in ihrem Geiste zu verstehende Offenbarungsbuch aneignete, hat sie sich dem Judenthum als Nation von Anfang feindlich entgegengestellt. Im selben Masse aber, als sie sich vom jüdischen zum griechischen Volksthum abwandte, musste die christliche Religion einen Bund mit dem griechischen Denken eingehen. Diess geschah bei den Gnostikern, diesen ersten christlichen Theologen, in so energischer Weise, dass daraus die Gefahr einer „akuten Verweltlichung des Christenthums" erwuchs. Diese Gefahr wurde zwar durch die katholische Kirchenbildung abgewehrt, aber doch nur mittelst eines Compromisses, welcher dem bekämpften Gegner auf halbem Wege entgegenkam. „Der Katholicismus hat das Evangelium, indem er es mit einer schützenden Hülle umgab, auch verhüllt. Er hat die christliche Religion vor der akuten Hellenisirung bewahrt, aber dabei successive ein immer grösseres Mass von Verweltlichung als christlich legitimiren müssen. In dem katholischen Christenthum ist die Formel gefunden worden, welche Glauben und Wissen versöhnt hat. Jahrhunderte lang hat sich die Menschheit mit dieser Formel begnügt und der Segen, den sie gestiftet hat, hat noch fortgewirkt, nachdem sie selbst schon zur Fessel geworden war. In der christlichen Apologetik stellt sich der Anfang einer Entwicklung dar, welche hundert Jahre später in der Theologie des Origenes, d. h. in der Umsetzung des Evangeliums zu einem kirchlich-wissenschaftlichen Lehrsystem, ihren vorläufigen Abschluss erreicht hat. Materiell bedeutete dieses Lehrsystem die Legitimirung des Ertrages der griechischen Philosophie auf dem Boden der Glaubensregel. Die Theologie des Origenes verhält sich zu dem N. T. nicht anders wie die Theologie des Philo zu dem A. T. Was hier als Christenthum gegeben wird, ist auch die idealistische Religionsphilosophie des Zeitalters, durch die göttliche Offenbarung versichert, durch die Menschwerdung des Logos allen zugänglich gemacht, von jeglicher Beziehung auf die griechische Mythologie und den groben Polytheismus gereinigt. Eine bunte Menge altchristlicher Vorstellungen und Hoffnungen, gewonnen aus beiden Testamenten und zu spröde, um völlig umgeschmolzen zu werden, umlagert noch den Kern. Aber das Meiste ist hier doch von der theologischen Kunst bewältigt und die überlieferte Glaubensregel zu einem Glaubenssystem umgewandelt worden, in dem zum Theil nur dem Titel nach die alten Stücke eine Stelle gefunden haben". — Harnack's eingehende Darstellung der Apologeten, der altkatholischen Väter und besonders der Alexandriner Clemens und Origenes ist sehr anziehend und lehrreich, wenn man auch seinen Urtheilen nicht immer beistimmen mag; gerade seine oft kühnen, wie absichtlich den Widerspruch herausfordernden Paradoxieen und die schillernde und wechselnde Beleuchtung, unter welche er die einzelnen Erscheinungen zu stellen liebt [1]), gibt dem sonst so trockenen Stoff den pikanten Reiz einer stets interessanten und stets problematischen Auffassung.

Der zweite Band des Werks handelt von den trinitarischen und christologischen Dogmenbildungen vom vierten bis siebenten Jahrhundert. Die verschiedenen Wendungen im Verlauf der betreffenden Streitigkeiten, die Verwickelungen und Vermittelungen von geistlichen und weltlichen, religiösen und wissenschaftlichen, sachlichen und persönlichen Motiven und Interessen der handelnden Hauptpersonen werden mit einer den Leser in steter Spannung erhaltenden dramatischen Lebendigkeit beschrieben; eigenthümliche Gesichtspunkte, die jedenfalls zu denken geben, werden überall der Beurtheilung zu Grunde gelegt. Ich hebe insbesondere, als Beispiele für das Uebrige, folgende Punkte hervor. Nicht blos die Lehre vom Werk Christi als einer Gott geleisteten Satisfaktion (S. 177), sondern auch die Lösung des trinitarischen und christologischen Problems (S. 307) wird in letzter Instanz auf den juristischen Geist Tertullian's zurückgeführt. Er hat die gleichartige Behandlung beider Probleme begründet und die Terminologie geschaffen, welche der Orient nach mehr als zwei Jahrhunderten acceptirt hat; sein Interesse war dabei nicht, wie bei

[1]) Man vgl. z. B. die seltsam schillernden Urtheile über das Erblassen des urchristlichen Chiliasmus in Folge der „philosophischen Theologie" (I S. 527 bis 530, 546) oder die zwischen Verwerfung und Anerkennung schwankenden Urtheile über Clemens (S. 556) und Origenes (S. 564, 602).

den Orientalen, die Vergottung der Menschheit, seine Methode nicht die irgend einer Philosophie, sondern die juristischen Fiktionen. Die „Substanz" ist in der Sprache der Juristen nichts Personelles, sondern ein Vermögen oder Wesen oder Zustand; die Person hinwiederum ist an sich nichts Substantielles, sondern das rechts- und besitzfähige Subjekt, welches verschiedene Substanzen besitzen kann, wie umgekehrt eine Substanz im Besitz mehrerer Personen sein kann. Diese juristischen Termini hat Tertullian in die Theologie eingeführt, unbesorgt um die Schwierigkeit, die ihre Anwendung jedem philosophischen Denken machen muss. Und diese juristischen Fiktionen hat das Morgenland als Philosophie (Theologie) nehmen, resp. in Philosophie umsetzen müssen! Das ist die Grundlage der „Offenbarungsphilosophie" geworden! Das war mehr als die kühnste neuplatonische Philosophie in den seltsamsten Begriffsphantasieen zugemuthet hatte. Kein Wunder, dass man sie nicht leicht acceptirte; man schreckte davor zurück, weil die οὐσία ἀνυπόστατος auf ein lebendiges Wesen angewandt, einfach absurd war und weil die Einheit der Person Christi salva utriusque substantiae proprietate keine Bürgschaft gewährte für die Einheit der Gottheit und Menschheit. Der Jurist Tertullian aber konnte mit „Substanz" und „Person" hantiren, als verstünde sich ihre Unterscheidung von selbst, weil er nicht die Consequenzen der Erlösungslehre hier gezogen, sondern einen angeblich im Symbol liegenden Thatbestand zum Ausdruck gebracht hat, und weil er nicht eigentlich philosophisch spekulirte, sondern die Kunstsprache der Juristen anwandte. Gewahren wir nun, dass später in der abendländischen Scholastik die philosophisch-realistische Behandlung des theologischen Hauptproblems durch eine formal-logische, resp. juristische abgelöst ist, so können wir das nicht auffallend finden, denn eben darauf war das Problem durch Tertullian angelegt. — Im Allgemeinen war der Gang der Trinitätslehre derselbe, der sich in der Religionsgeschichte immer wiederholt: „vom Glaubensgedanken zum philosophisch-theologischen Lehrsatz und vom Lehrsatz, der Erkenntniss verlangt, zum Rechtssatz, der Gehorsam fordert, oder zur heiligen Reliquie, deren gemeinsame Verehrung ein Band um die Gemeinschaft des Volkes oder der Kirche schlingt. Dabei wird naturgemäss die Formulirung immer wichtiger und das Bekenntniss mit dem Munde das Fundament der Kirche".

Ein Glanzpunkt dieses Bandes ist die Charakteristik des Arius und des Athanasius. Bei jenem ist die christliche Logos- und Sohn-Gottes-Lehre selbst abgethan und nur die alten Namen geblieben, an jedem einzelnen Punkte scheinbar Klarheit, aber Alles hohl und

formalistisch, ja eine knabenhafte Begeisterung für das Spiel mit Hülsen und Schaalen und eine kindische Selbstgefälligkeit beim Betrieb inhaltsloser Syllogismen. Die arianische Doktrin hätte, wenn zum Sieg auf griechischem Boden gelangt, das Christenthum höchst wahrscheinlich ruinirt, d. h. es in Kosmologie und Moral aufgelöst und als Religion vernichtet. Gleichwohl hat sie ihre geschichtliche Mission gehabt: Der arianische Monotheismus war der beste Uebergang vom Polytheismus zum Monotheismus, er tilgte die Vielgötterei und baute eine absteigende göttliche Trias, in welcher die Gebildeten die höchste Weisheit ihrer Philosophen wieder erkennen konnten. „Nichts kann den perversen Zustand des Problems im arianisch-athanasianischen Streit deutlicher illustriren, als die offenkundige Thatsache, dass der Mann den Charakter des Christenthums als Religion der lebendigen Gemeinschaft mit Gott gerettet hat, in dessen Christologie nahezu alle Züge der Erinnerung an den geschichtlichen Jesus von Nazareth ausgetilgt sind. Den wichtigsten hat Athanasius allerdings zurückbehalten, dass Christus die Menschen in die Gemeinschaft mit Gott zu bringen verheissen hat. Aber indem er Alles diesem Gedanken unterordnete und in der Erlösung eine Mittheilung der göttlichen Natur erkannte, unterwarf er den gesamten geschichtlichen Bericht über Christus dem Glauben, dass der Erlöser in die Physis und die Einheit der Gottheit selbst gehöre und deutete alles in den biblischen Urkunden nach dieser Idee . . Dadurch gerieth er in einen Abgrund von Widersprüchen. Auch die alte Logoslehre und der Arianismus erscheint uns heute widerspruchsvoll [1]), aber die contradictio in adjecto hat erst Athanasius auf allen Punkten erreicht. Er hat das Absurde ertragen, und das Nicänum hat es sanctionirt. Eine seiner schwersten Folgen war die, dass fortab die Dogmatik für alle Zeiten von dem klaren Denken und von haltbaren Begriffen geschieden war und sich an das Widervernünftige gewöhnte. Das Widervernünftige galt zwar noch nicht sofort, aber bald genug als das Charakteristische des Heiligen."

[1]) Der letzte Grund davon liegt allerdings, wie Harnack andeutet, in der Identifikation der Person Jesu mit dem göttlichen Logos, aber dabei sind nicht, wie er meint, die Interessen der griechischen Kosmologie massgebend gewesen, sondern die Logoslehre dient dem echtchristlichen Interesse, die Offenbarung in Jesu als abschliessendes Glied der weltgeschichtlichen Offenbarung einzufügen, ist also Ausdruck der universalistischen Idee des Christenthums. Die Identifikation aber des universalen Offenbarungsprinzips mit einer geschichtlichen Einzelperson ist aus den psychologischen Gesetzen der religiösen Vorstellungsweise leicht zu begreifen; einmal begriffen aber ist sie auch leicht zu korrigiren, ohne dass man nöthig hätte, die ganze, vom N. T. ausgehende, Bildung des Christusdogmas radikal zu verurtheilen.

Bei der Darstellung des christologischen Dogmas wird man überrascht durch die günstige Beurtheilung der monophysitischen Lehrweise des Apollinaris und der Alexandriner und die ungünstige der Antiochener und besonders des Chalcedonense. Nachdem es als das grundlegende Uebel der athanasianischen Lehre bezeichnet worden war, dass sie die geschichtliche sittliche Person Jesu der Homousie geopfert habe, hätte man nicht erwartet, dass die Antiochener, welche eben die von Athanasius verkürzte Seite zur Geltung zu bringen suchten, darum getadelt und ihre Christologie als „nicht soteriologisch bestimmt“ beurtheilt würde. Für einen schlichten Menschenverstand wird hier, wie öfters, Harnack's Scharfsinn überscharf und darum nicht mehr überzeugend; zumal seine eigenen Urtheile hier wieder einmal so unter einander divergiren, dass es nicht leicht ist, sie zusammenzureimen. Zunächst wird vom Chalcedonense gesagt, dass es die Kirche des Orients um ihren Glauben gebracht habe; dass seine Bestimmungen im tiefsten irreligiös seien; dass sie aus der Brücke, welche dem Gläubigen sein Glaube ist, von der Erde zum Himmel, eine Linie machen schmaler als das Haar, auf welchem die Bekenner des Islam in das Paradies einzugehen hoffen; dass es das wahre Mysterium der wesenhaften Einigung der beiden Naturen schwer geschädigt und dafür den Begriff der Vereinigung, der nun zugleich ein Auseinanderbleiben involviren sollte, zum Geheimniss erhoben habe, also das eigentliche Mysterium verdrängt durch ein Pseudomysterium, welches in Wahrheit der Theologie nicht mehr gestattete, bis zum Gedanken der wirklichen Vereinigung vorzudringen; kurz, dass seine Sätze einen Abfall vom alten Glauben bedeuteten. Nach alledem aber liest man (S. 376) in einer Anmerkung unter dem Text, es sei nichts gegen die Behauptung einzuwenden, „dass die konsequente Durchführung des monophysitischen Glaubens, auch in seiner wenigst überschwänglichen Fassung, mit Elementen der kirchlichen Tradition, die man nicht preisgeben durfte, in Widerstreit gerathen musste“. Ist damit nicht doch zugestanden, dass die Kirche im Rechte war, wenn sie, um diesen Widerstreit zu vermeiden und von den verschiedenen berechtigten Seiten der Tradition (und des religiösen Glaubens) keine zu opfern, lieber auf logische Consequenz zu verzichten und das Widersprechende zusammenzudenken sich entschloss? Ich meine, wenn man sich mit historischer Unbefangenheit in die Lage der Kirche im fünften Jahrhundert, wo die dogmatischen Prämissen alle längst feststanden, versetzt, so wird man ihre Entscheidung in Chalcedon, mag es dabei im Einzelnen noch so menschlich zugegangen sein, doch als die unter den gegebenen Umständen richtigste anerkennen müssen.

Auch in dem Kapitel vom Mysterienwesen finden sich neben vielen geistreichen Bemerkungen doch auch mehrere sehr fragwürdige, mehr aus der subjektiven dogmatischen Ansicht des Verfassers als aus unbefangener Geschichtsbetrachtung zu erklärende Sätze. Dass in der Abendmahlslehre und Abendmahlspraxis, in welcher das Dogma zur lebendigen Darstellung und zu mystischer Aneignung kam, „nichts Anderes als das pure Heidenthum wirksam gewesen“ sei (S. 430) und dass seither die meisten Kirchen „mit diesen schwersten Hemmungen“, die das Evangelium in seiner Geschichte erlebt habe, geschlagen seien, das dürften doch wohl allzu schroffe und einseitige Urtheile sein; und wenn die Mystik als phantastisch ausgeführter Rationalismus und der Rationalismus als abgeblasste Mystik bezeichnet werden, so wird man darin wohl nur ein subjektives Vorurtheil des Verfassers sehen dürfen, das sich aus der Geschichte nicht erweisen lässt, weder aus der urchristlichen (es sei an Paulus und Johannes erinnert) noch aus der späteren kirchlichen (man denke an Augustin [1]), die deutsche Theologie und Luther)! Es ist ja gewiss ganz richtig, dass sich die ethische Mystik der christlichen Heilslehre in der mittelalterlichen Kirche grossenteils zersetzt hat in eine unethisch-sinnliche d. h. magische Mystik einerseits und in irreligiösen Moralismus andererseits; aber für diese Missbildungen die christliche Mystik selbst verantwortlich zu machen und sie als Heidenthum zum Evangelium in Gegensatz zu stellen, als ob es im N. T. kein johanneisches Evangelium gäbe, das heisst nicht mehr aus der freien Höhe historischer Unparteilichkeit urtheilen, sondern aus der engen Befangenheit einer dogmatischen Partei, deren Charakter Harnack selbst treffend am Bilde der Apollinaristen gezeichnet hat (S. 319, Anm.).

Auch der dritte Band des Harnack'schen Werkes ist eine so bedeutende wissenschaftliche Leistung, dass ich nothwendig noch etwas dabei verweilen muss. Er behandelt die Entwicklung des kirchlichen Dogmas von Augustin bis zu seinen Ausgängen, welche Harnack 1) im Katholicismus (Tridentinum, Jesuitismus und Vatikanum), 2) im Antitrinitarismus und Socinianismus, 3) in der lutherischen Reformation sieht. Die Darstellung Luther's und Augustin's sind die Glanzpunkte dieses Bandes; in der Schilderung dieser Charaktere, mit welchen ihn innige Sympathie verbindet, ohne doch seinen scharfen kritischen

[1]) Dass Harnack diesen mystisch-spekulativen Kirchenvater mit so vieler verständnissvollen Sympathie gezeichnet hat (s. u.), gehört zu den vielen Ueberraschungen in diesem Werk; es ist, als ob der eigene Genius des Historikers in solchen Fällen (denn sie finden sich mehrfach) den Sieg davon trüge über die angenommenen Vorurtheile einer dogmatischen Schule.

Blick zu verdunkeln, erhebt sich Harnack's Meisterschaft in historischer Charakteristik zu ihrer vollen Höhe. Es war bei der Darstellung Augustin's ein glücklicher Griff, seine epochemachende Bedeutung zuerst in der neuen Art seiner persönlichen Frömmigkeit, wie sie in den Confessionen sich ausspricht, aufzuzeigen und dann nachzuweisen, wie sich aus der Verbindung dieser persönlichen Grundstimmung mit den Voraussetzungen und Forderungen der Kirche seiner Zeit die Theologie des grossen Kirchenvaters gebildet habe. „Man hat von Sokrates gesagt, er habe die Philosophie vom Himmel herabgeführt — man darf auch von Augustin behaupten, dass er die Dogmatik vom Himmel heruntergeholt habe, sofern er sie aus der Spekulation über Endlich und Unendlich, Gott, Logos und Creatur, Sterblich und Unsterblich herausführte und in den Zusammenhang der Fragen nach dem sittlich Guten, der Freiheit, der Sünde und der Seligkeit stellte. Das Gute wurde ihm der Angelpunkt für die Betrachtung der Güter: das sittlich Gute und das Heilsgut sollten nicht mehr blos in Correspondenz stehen, sondern sich decken (ipsa virtus et praemium virtutis). Darf man ein Bild brauchen, so kann man sagen, Augustin hat die beiden Centren der vulgär-katholischen Theologie, die umschaffende Kraft der Erlösung und das freie Tugendstreben, in ein Centrum gezogen, aus der Ellipse einen Kreis gemacht — Gott, dessen Gnade den Willen befreit und zum Thun des Guten befähigt. Hierin liegt seine Bedeutung in der christlichen Religionsgeschichte beschlossen; aber er hat das Neue nicht konsequent geltend gemacht, sondern das Alte in dasselbe eingebaut, ja in dem neuen Dom, den er errichtet hat, bildete der alte Bau gleichsam das Allerheiligste, welches man selten betritt. Dass hierdurch eine Stilmischung entstanden, welche der Durchsichtigkeit und Klarheit der Lehre nicht förderlich ist, liegt auf der Hand. Man kann geradezu eine doppelte Theologie Augustin's entwerfen, eine Ekklesiastik und eine Gnadenlehre, und in beiden das Ganze zur Darstellung bringen ... Allein, „nicht was Einer weiss und sagt, entscheidet, sondern was Einer liebt“ — und er liebte Gott, er liebte seine Kirche und er war wahrhaftig. Diese Haltung leuchtet aus allen seinen Schriften hervor, mag nun der Neuplatoniker, der frühere Manichäer, der paulinische Christ, der katholische Bischof oder der Biblicist aus ihm reden, und sie verleiht allen seinen Ausführungen eine Einheitlichkeit, die nicht an den Lehren nachgewiesen, wohl aber deutlich empfunden werden kann. Deshalb haben auch die verschiedenen Richtungen, die von ihm ausgegangen sind oder von ihm gelernt haben, stets den ganzen Mann empfunden und sich an ihm gestärkt. Er wäre nicht der Lehrer der

Zukunft geworden, wenn er nicht als christliche Persönlichkeit vor ihr gestanden hätte, die jeglichem Wort, mochte es nun in diese oder jene Richtung führen, Kraft und Gewicht verlieh. Als Prediger des Glaubens, der Liebe und der Gnadenordnung hat er die katholische Frömmigkeit bis heute beherrscht; durch seine Grundstimmung: „Mihi adhaerere deo bonum est“, sowie durch seine Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, Buchstabe und Geist, und durch seine Predigt, dass Gott in uns den Glauben und den guten Willen schaffe, hat er die evangelische Reformation hervorgerufen; durch seine Lehre von der Autorität und den Gnadenmitteln der Kirche hat er den Bau des römischen Katholicismus weitergeführt, ja die hierarchisch-sakramentale Anstalt erst geschaffen; durch seinen Biblicismus hat er die vorreformatorischen Richtungen erweckt und die Kritik an allen ausserbiblischen Traditionen vorbereitet; durch die Kraft seiner Spekulation, die Schärfe seines Verstandes, die Feinheit seiner Beobachtung und Erfahrung hat er die Scholastik in allen ihren Richtungen, einschliesslich der nominalistischen, und daher auch die moderne Erkenntnisstheorie und Psychologie angeregt, ja miterzeugt; durch seinen Neuplatonismus und prädestinatianischen Enthusiasmus hat er die Mystik sowohl als die antiklerikale Opposition des Mittelalters hervorgerufen; durch die Fassung seines Kirchen- und Seligkeitsideals hat er die vulgär-katholische Stimmung, die mönchische, bestärkt, sie aber in der Kirche heimisch gemacht und sie dadurch erweckt und befähigt, die der Kirche gegenüberstehende Welt zu überwinden und zu beherrschen; durch die einzigartige Fähigkeit endlich, sich selbst darzustellen, den Reichthum seines Geistes auszusprechen und jedem Wort ein individuelles Gepräge zu geben, durch die Gabe der Individualisirung und Selbstbeobachtung hat er zum Emporkommen der Renaissance und des modernen Geistes mitgewirkt ... Er hat, wie kein Anderer die Fähigkeit besessen, die Spekulation über Gott mit einer Innenschau zu verbinden, die nicht an einigen überlieferten Kategorieen ihr Genüge fand, sondern die Gemüthszustände und den Bewusstseinsinhalt analysirte. Jeder Fortschritt in dieser Analyse wurde ihm zugleich ein Fortschritt in der Gotteserkenntniss und umgekehrt; die koncentrirte Sammlung im Gebet führte ihn zur reinsten Beobachtung und diese wurde ihm wieder zum Gebet. Kein Philosoph vor ihm und nach ihm hat in so leuchtender Weise den tiefen Satz bewahrheitet, dass die Furcht des Herrn der Weisheit Anfang ist. Die Sphäre seines Denkens und Lebens war Gottseligkeit. So ist Augustin das psychologische Genie der patristischen Periode, weil er das theologische Genie gewesen ist. Nicht unbewandert in den

Gebieten objektiver Welterkenntniss, hat er doch diese entschlossener bei Seite liegen lassen, als seine neuplatonischen Lehrer, denen er viel verdankt, die er aber weit übertroffen hat. Augustin hat die Entwicklung der alten Philosophie zu Ende geführt, indem er den Prozess, der aus dem naiv Objektiven zu dem subjektiv Objektiven führte, zum Abschluss gebracht hat. Was längst gesucht wurde — das Innenleben zum Ausgangspunkt des Denkens über die Welt zu machen — das hat er gefunden. Und indem er sich dabei nicht leeren Träumereien hingab, sondern mit einer wahrhaft physiologischen Psychologie alle Zustände des Innenlebens von den elementaren Vorgängen bis zu den sublimsten Stimmungen durchforschte, ist er, weil das Gegenbild des Aristoteles, so der wahre Aristoteles einer neuen Wissenschaft geworden, die es freilich vergessen zu haben scheint, dass sie als Erkenntnisstheorie und innere Beobachtung aus dem monotheistischen Glauben und dem Gebetsleben entsprungen ist. Alles das, was wir antik-klassische Stimmung, klassische Lebens- und Weltauffassung nennen, hat er abgethan. Mit den letzten Resten ihrer Heiterkeit und naiven Objektivität hat er die alte Wirklichkeit selbst für lange Zeit begraben und den Weg zu einer neuen Wirklichkeit gewiesen. Aber unter Schmerzen ist sie in ihm geboren und den Zug des Schmerzlichen hat sie behalten. Muhammed, der Barbar, schlug im Namen Allah's, der ihn überwältigt hatte, die hellenistische Welt, die er nicht kannte, in Trümmer. Augustin, der Schüler der Hellenen, vollzog im Abendland die längst vorbereitete Auflösung dieser Welt im Namen des Gottes, den er als das einzig Wirkliche erkannt hatte; aber er baute eine neue Welt in seinem Inneren auf. Indessen, weil Alles sich hier durch eine langsame Umbildung vollzogen hat, so ist nichts wirklich völlig untergegangen. Aber Etwas war allerdings verloren gegangen — man findet es im folgenden Jahrtausend fast nur noch bei den theologisch und philosophisch Ungebildeten, nicht bei den Denkern — die heitere Freude an der Welt der Erscheinung, an dem deutlichen Erfassen derselben und an ruhig kräftigem Wirken. Wenn sich beides vereinigen liesse in der Wissenschaft und in der Stimmung, die Frömmigkeit, Innerlichkeit und Innenschau Augustin's mit der Weltaufgeschlossenheit, dem ruhigen kräftigen Wirken und der klaren Heiterkeit der Antike, dann wäre wohl das Höchste erreicht! Man sagt uns, diese Verbindung sei ein Phantom, ein absurder Gedanke. Aber verehren wir nicht die grossen Geister, die uns seit Luther geschenkt worden sind, eben desshalb, weil sie es versucht haben, dieses „Phantasiebild" zu verwirklichen? Hat nicht Goethe in der Epoche seiner Vollendung dies Ideal für

das seinige erklärt und es in sich darzustellen versucht? Liegt nicht die Bedeutung des evangelisch-reformatorischen Christenthums, wenn es wirklich etwas anderes ist als Katholicismus, in diesem Ideal beschlossen?"

Ich habe mir nicht versagen wollen, dieses lange Citat herzusetzen, um dem Leser eine Vorstellung zu geben nicht nur von Harnack's Kunst der individualisirenden Charakteristik, sondern auch von seiner schönen Sprache, welche die Lektüre seines Werks zu einem wahren Genuss macht. Die weitere Beschreibung der Entwicklung der Dogmengeschichte durch das Mittelalter und ihren katholischen Ausgang muss ich übergehen, um nur noch Harnack's Auffassung der Reformation zu erwähnen, die er mit dem Werk Luther's identificirt. Er sieht in ihr denjenigen Ausgang der Dogmengeschichte, wie er von Augustin begründet und im folgenden Jahrtausend vorbereitet gewesen sei. „Sie hat den evangelischen Glauben aufgerichtet an Stelle des Dogmas, indem sie den Dualismus von dogmatischem Christenthum und praktisch-christlicher Selbstbeurtheilung und Lebensführung aufgehoben hat." Die Stellung der Reformation oder des Christenthums Luther's in der Geschichte hat nun aber ein Janusgesicht: als Religion legt sie einen neuen Grund für die Zukunft, als Dogmatik ist sie Restauration des alten Dogmas. Luther hat „das religiöse Verständniss des Evangeliums, das souveräne Recht der Religion in der Religion wiederhergestellt", aber derselbe Mann, der das Evangelium aus dem Kirchenthum und dem Moralismus befreite, hat „die Geltung desselben in den Formen der altkatholischen Theologie verstärkt, ja diesen Formen nach Jahrhunderte langer Quiescirung erst wieder Sinn und Bedeutung für den Glauben verliehen, er ist der Restaurator des alten Dogmas geworden". Harnack schildert nun zunächst das Christenthum Luther's, seine persönliche praktische Frömmigkeit, die im zuversichtlichen Vertrauen zu dem in Christus als Vater geoffenbarten Gott bestand. Er hatte von Paulus, Augustin und den alten Mystikern gelernt, aber was diese (Mystiker) suchten, hat Luther gefunden. „Sie blieben stecken in erhabenen Gefühlen und brachten es nicht zur dauernden Empfindung des Friedens. Er drang durch zu einer aktiven Frömmigkeit und zu stetiger seliger Gewissheit. Er hat das Recht des Individuums zunächst für sich selber erkämpft; die Freiheit des Gewissens hat er erlebt. Aber das freie Gewissen war ihm das innerlich gebundene, und das Recht des Individuums verstand er als die heilige Pflicht, es muthig auf Gott zu wagen und dem Nächsten selbständig und selbstlos in Liebe zu dienen." Damit vereinfachte sich auch sein Bekenntniss von der Kirche: sie ist ihm

die Gemeinschaft der Gläubigen, begründet durch das Wort Gottes, dessen Kern ist die Offenbarung Gottes in Christus, in welcher es daher neben dem *einen* direkten Gottesdienst, dem Glauben, keine besonderen Formen der Frömmigkeit und verdienstlichen Lebensführung gibt. Das Recht der natürlichen Lebensordnung war ihm zwar kein selbständiges Ideal, weil die eschatologische Stimmung blieb, aber indem er das Ideal der religiösen Vollkommenheit so umgestimmt hat, wie kein Christ seit dem apostolischen Zeitalter, ist ihm dabei auch eine Umstimmung des sittlichen Ideals zugefallen. „Was die mittelalterliche Kirche mit Misstrauen ansah, der Beruf und die Pflicht des Tages, galt ihm als die eigentliche Sphäre des gottgefälligen Lebens. Die Wirkungen waren unermessliche; denn es war nun mit einem Schlage die Religion aus der Verkuppelung mit allem ihr Fremden befreit und zugleich das selbständige Recht der natürlichen Lebensgebiete anerkannt." — Im Ueberblick der einzelnen Lehren hebt Harnack treffend als „den religiösen *Hauptpunkt*" das hervor, dass Gott es sei, der den Glauben wirke, und er nennt in dieser Hinsicht Luther's Schrift de servo arbitrio seine grösste Schrift, deren Bedeutung darin liege, dass mit der Vorstellung gebrochen sei, als setze sich das religiöse Erlebniss zusammen aus historischen und sakramentalen Akten Gottes und subjektiven Akten des Menschen; diese Zertheilung von Objektivem und Subjektivem, des göttlichen und des menschlichen Faktors, im Erlebniss des Glaubens habe Luther aufgehoben. Gegen Erasmus, dessen Moralismus im Grunde irreligiös ist, besteht Luther auf der Grundthatsache der christlichen Erfahrung. Hier wurzelt seine Prädestinationslehre als Ausdruck für die Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes. Aber freilich „welche Bedeutung die Einsicht hat, dass die objektive Offenbarung und die subjektive Aneignung nicht getrennt werden darf, dass also die Erweckung des Glaubens selbst zur Offenbarung gehört, hat Luther noch nicht in allen Consequenzen erkannt [1]), sonst wäre es ihm deutlich geworden,

[1]) Die Frage mag hierbei gestattet sein, ob der Verfasser selbst die Be-
deutung dieses Satzes, *der den Angelpunkt der spekulativen
Theologie bildet*, in allen Consequenzen erkannt habe? Oder wie mit
demselben *der* Satz zu reimen sei, dass „die Offenbarung als eine im strengen
Sinn *äussere*, weil göttliche, von allem blos Subjektiven zu unterscheiden"
sei (S. 746)? oder *der*: „Es ist nur eine akademische Spekulation, welche die
äussere Autorität hier (beim Glauben) eliminiren zu können meint; das Leben
und die Geschichte weisen darauf hin, dass kein Glaube überzeugungs- und
zeugungskräftig ist, der nicht den Gehorsam gegen eine äussere Autorität in
sich schliesst und im Stande ist, sie zu *erzwingen*" (S. 73)? Dieser Satz ist
gewiss gut augustinisch, aber er ist als Harnack's eigene Ueberzeugung den
„blassen Ausführungen der Religionsphilosophen" entgegengestellt. Es wäre

dass diese Erkenntniss den ganzen bisherigen Schulbetrieb der Theologie ausser Kraft setzt". (S. 715.) — Nachdem sodann die Kritik Luther's an der herrschenden kirchlichen Ueberlieferung an den entscheidenden Punkten beschrieben ist, werden zuletzt die von Luther neben und in seinem Christenthum festgehaltenen katholischen Elemente nachgewiesen. Unter den verschiedenen Erklärungsgründen für Luthers dogmatischen Conservatismus wird als der wichtigste hervorgehoben die Stellung, welche die Reformation zu den Wiedertäufern und verwandten Häretikern eingenommen hat. „Das ungerechte Verhalten der Reformatoren gegen die „Schwärmer" hat ihnen und ihrer Sache die schwersten Einbussen zugezogen. Wie vieles hätten sie von den Verachteten lernen können, wenn sie auch die Grundgedanken derselben ablehnen mussten (?)! Wie viel sicherer haben Viele unter diesen der Sakramentsmagie ein Ende gemacht, wie viel reiner und zutreffender haben sie die Bedeutung des geschriebenen Wortes bestimmt, wie viel deutlicher oft den wirklichen Sinn von Schriftstellen getroffen und einer gesunderen Exegese das Wort geredet, wie viel muthiger haben sie manche Consequenzen in Bezug auf Dreieinigkeitslehre, Christologie u. s. w. gezogen; wie viel entschiedener sind einige von ihnen für die äussere Freiheit als Folge der inneren eingetreten!" Gewiss treffende Urtheile, die wir für ein erfreuliches Anzeichen dafür nehmen, dass endlich die protestantische Geschichtschreibung den so lange schnöde verkannten Märtyrern der siegreichen Reformationskirche Gerechtigkeit widerfahren zu lassen beginne; ehe das geschieht, werden wir keine Geschichte der Reformation und des Protestantismus haben, die ihrem Gegenstand gewachsen wäre. — Die Folge dieser ungerechten Haltung der Reformatoren zu den „Sekten" ist die, dass die Dogmatik, die Luther seinen Anhängern hinterlassen hat, „sich als ein höchst komplicirtes Gebilde darstellt: nicht als ein Neubau, sondern als eine Modifikation des alten patristisch-scholastischen Baues. Dann aber ist offenbar, dass Luther dem evangelischen Christenthum in dieser Beziehung keinen endgiltigen Ausdruck gegeben, sondern nur einen Anfang gesetzt hat". Durch seine Verwechselung des religiösen Glaubens mit theoretischen Glaubenssätzen wurde die Kirche in die Schule der reinen Lehre verwandelt und damit das Christenthum der Theologen und Pastoren geschaffen. Von seiner Abendmahlslehre aus gerieth er „auf jene entsetzlichen Spekulationen über die Ubiquität des Leibes

sehr interessant, zu erfahren, wie Harnack ihn mit dem von ihm selbst oben beschriebenen „Hauptpunkt" des reformatorischen Glaubens in Einklang setzen zu können gedenkt.

Christi, die sich auf den höchsten Höhen scholastischen Widersinns bewegen. Es ist Luther's, nicht etwa der Epigonen, Schuld, dass in der evangelischen Kirche Jeder sich noch heute einen „Ketzer" schelten lassen muss, welcher die Trinitätslehre und die chalcedonensische Formel für Menschenfündlein erklärt, die den Glauben schwächen, statt ihn zu stärken". Ferner hat Luther, durch den Gegensatz zu den Wiedertäufern, die zwischen Wort Gottes und heiliger Schrift unterschieden, bewogen, die alte katholische Gleichung zwischen beiden um so strenger festgehalten. „Kein anderer Rest des Katholischen hat die Entwicklung des Protestantismus so gehemmt wie dieser. Es stellte sich so im Protestantismus wieder genau derselbe Zustand ein, der im Katholicismus herrschte, dass man nämlich in allen Hauptpunkten die Schrift der regula fidei unterordnete, ihren wesentlichen geschichtlichen Gehalt also nicht gehörig zur Geltung brachte, und dass man andererseits Lasten und Fallstricke aus der Schrift hervorholte." Neben der Unklarheit in der Stellung zur Schrift ist endlich der Rückfall in der Betrachtung der Gnadenmittel der eigentliche Schaden des Lutherthums geworden. „Nicht nur durch die Ausscheidung bestimmter Handlungen als Gnadenmittel trat Luther in die verlassenen engen Kreise des Mittelalters zurück, sondern in noch höherem Masse durch das Unternehmen, erstlich die Kindertaufe als Gnadenmittel im strengen Sinn zu rechtfertigen, zweitens die Busse doch auch als das Gnadenmittel der Initiation zu fassen, drittens die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl als das wesentliche Stück im Sakrament zu behaupten ... Durch die Fassung, die Luther der Abendmahlslehre gegeben hat, hat er es mitverschuldet, dass die spätere lutherische Kirche in ihrer Christologie, in ihrer Sakramentslehre, in ihrem Doktrinarismus und ihrem falschen Massstab, mit dem sie abweichende Lehren mass und für Ketzereien erklärte, eine kümmerliche Doublette zur katholischen Kirche zu werden drohte. Dass diese Gefahr noch immer nicht völlig gehoben ist, kann kein Einsichtiger verkennen. Sieht man auf das Christenthum Luthers und vergleicht es mit dem katholischen, so ist das, was sie trennt, die Wirklichkeit; was sie verbindet, sind Worte. Blickt man aber auf die Gestalt des Lutherthums, die sich seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, nicht ohne Schuld Luther's, vielfach ausgebildet hat, so muss man sagen, dass es nur Worte sind, die sie vom Katholicismus trennen, während die Wirklichkeit sie verbindet; denn Katholicismus ist nicht der Papst und nicht die Heiligenverehrung oder die Messe, sondern die Lehre vom Sakrament, von der Busse, vom Glauben und den Glaubensautoritäten."

Wäre es nicht fast zu unbescheiden, von einem Werk, welches des Guten und Lehrreichen eine solche Fülle enthält, wie Harnack's Dogmengeschichte, noch mehreres zu verlangen, so möchte man wünschen, dass neben der Reformation Luther's auch die Zwingli's und Calvin's zur Darstellung gekommen wäre. Es würde sich dabei gezeigt haben, dass das reformatorische Prinzip in Luther nicht den einzig berechtigten, sondern nur einen, zwar besonders kräftigen, aber auch besonders scharf individuell bestimmten und begrenzten Ausdruck erfahren hat, und dass also die fortgehende Reformation des Protestantismus nicht ausschliesslich an Luther's Christenthum sich binden darf, sondern auch die bei Anderen, vorzüglich bei Zwingli, stärker vertretenen Seiten des protestantischen Prinzips, nämlich neben der religiösen die intellektuelle und social-ethische, in ihrer organischen Einheit und wechselseitigen Bedingtheit unter einander zur immer volleren Verwirklichung bringen muss.

Viertes Buch.

Die Entwicklung der Theologie in Grossbritannien seit 1825.

Erstes Capitel.

Die philosophischen Richtungen nach ihrer Beziehung zur Theologie.

Zu Anfang dieses Jahrhunderts war der Zustand des religiösen Lebens in England ungefähr derselbe wie in Deutschland: Auf der einen Seite herrschte ein rationaler Supranaturalismus, der den Glauben an die geoffenbarte Religion mit der empiristischen Philosophie Locke's zu vereinigen suchte, indem er durch rationale Gründe die Möglichkeit der Offenbarung bewies und ihre Wirklichkeit auf die äusseren Beweise der biblischen Wunder und Weissagungen stützte, übrigens den Gott der Offenbarung in deistische Ferne rückte und jedes lebhafte religiöse Gefühl als mystische Schwärmerei verwarf; die Nützlichkeitsrechnung, welche die praktische Seite der empiristischen Philosophie bildet, spielte auch im kirchlichen Glauben eine hervorragende Rolle, sei es nun, dass man mehr auf den handgreiflichen Nutzen der kirchlichen Institution für die gesellschaftliche Ordnung des Diesseits, oder auf den transcendentalen Nutzen der göttlichen Belohnung von Tugend und Rechtschaffenheit reflektirte. Diesem gemüthlos verständigen Glauben der oberen Classen gegenüber hatte das religiöse Bedürfnis der unteren Classen in einer dem Methodismus verwandten Neubelebung des Sünden- und Gnadenbewusstseins Befriedigung gesucht. Aber in dieser „evangelischen Richtung" stand die Lebhaftigkeit des religiösen Gefühls und der Eifer der philanthropischen Thätigkeit so ausser aller Beziehung zum denkenden Bewusstsein der Zeit und zu der theologischen Forschung, dass ein Einfluss von dieser Seite her auf die kirchliche Theologie im Ganzen hier so wenig und noch weniger möglich war wie beim älteren deutschen

Pietismus. Um neues Leben und Bewegung in die Theologie zu bringen, dazu bedurfte es erst eines Umschwungs der allgemeinen Denkweise. Dieser vollzog sich in England aus ähnlichen Ursachen wie in Deutschland und theilweise unter dem direkten Einfluss des aus der deutschen Romantik entsprungenen Idealismus.

Der letzte und tiefste Grund dieser durch alle Kulturländer zu Anfang dieses Jahrhunderts hindurchgehenden Umwandlung lag in der Natur des Menschen überhaupt. Nachdem im 18. Jahrhundert der kalte Verstand eine despotische Alleinherrschaft geübt, das Gefühl ausgehungert und die Phantasie geknebelt hatte, machten diese Seiten unserer Natur ihr Recht wieder geltend und erhoben sich gegen die Verstandesherrschaft mit einer leidenschaftlichen Gewalt, die in demselben Grade herrisch und exklusiv wurde, als jene vorher es gewesen war. „Rückkehr zur Natur und zum natürlichen Empfinden!" ward jetzt überall die Losung und Rousseau ward der Prophet der neuen Zeit. Sie fand ihr Echo in den Sturm- und Dranggeistern der schönen Literatur, Herder und Goethe waren ihre Herolde in der deutschen Poesie, wie Wordsworth und Shelley in der englischen. Das Gefühl, das sich liebend in die Natur versenkte, konnte in ihr nicht mehr den todten Mechanismus sehen, zu welchem die sensualistische Philosophie sie erniedrigt hatte, die entgötterte Maschine verwandelte sich wieder in der Gottheit lebendiges Kleid. Aber was die Natur so beseelte, war doch nur des Menschen Seele, die sich in jene hineinversetzte. So konnte der Blick nicht stehen bleiben bei der äusseren Natur, sondern wandte sich zurück auf die eigene Natur des Menschen und suchte in den Tiefen der fühlenden Seele, in ihrem unbewussten Ahnen und „unaussprechlichen Seufzen" die Gegenwart eines göttlichen Geistes, das Zeugniss unseres gottverwandten Wesens. So erwuchs aus dem Naturevangelium Rousseau's der philosophische Idealismus Kant's und Fichte's, der religiöse Pantheismus Herder's und Novalis'. Ganz ebenso gieng bei Wordsworth das poetische Naturgefühl über in fromme Hingabe an den Gott, dessen Walten wir in uns nicht weniger vernehmen als um uns. War hierbei der Standpunkt zunächst noch ganz derselbe Subjektivismus, wie im 18. Jahrhundert, so führten nun gleichzeitig die Ereignisse der Geschichte einen bedeutsamen Schritt weiter.

Rousseau's Naturevangelium hatte eine antisociale und antigeschichtliche Tendenz gehabt, es galt der Emancipation des selbstherrlichen Subjekts von den Schranken einer veralteten Gesellschaftsordnung. In diesem Sinn war es auch überall zuerst aufgenommen

worden. In Deutschland schwärmten die schönen Seelen für die französische Revolution und Schiller schilderte in den „Räubern" den titanischen Versuch des kraftbewussten Subjekts, die alte Welt zu zertrümmern und eine neue nach eigener Willkür einzurichten. Im selben Sinn hatte der junge Coleridge radikale Freiheitslieder gedichtet und sich mit dem Plan getragen, jenseits des Oceans ein utopisches Gemeinwesen der allgemeinen Freiheit und Gleichheit aufzurichten. Aus diesem allgemeinen Taumel des zuchtlosen und selbstischen Individualismus ward die europäische Welt unsanft aufgerüttelt durch den Donner der Kanonen Bonapartes. Als die kontinentale Gesellschaftsordnung unter der Faust des Cäsaren wie ein Kartenhaus zusammenbrach, da ward es klar, wohin das Prinzip des selbstischen Individualismus, der die Gesellschaft in machtlose Atome zersplittert, führen müsse. Als die nationalen Staaten zum Weltreich des Cäsaren eingeschmolzen werden sollten, da erhob sich allenthalben der nationale Geist gegen den fremden Zwang, da erwachte das Nationalgefühl, welches das 19. Jahrhundert vom Kosmopolitismus des 18ten so scharf unterscheidet. Indem aber die Völker sich in ihrer Eigenart und ihrem Eigenrecht zu fühlen begannen, besannen sie sich auch wieder auf ihre geschichtliche Vergangenheit, versenkten sich liebevoll in die Zeiten ihres jugendlichen Werdens und Erstarkens, und entdeckten gerade in den Epochen, welche der Rationalismus verständniss- und pietätslos als „Barbarei" geschmäht hatte, eine Fülle von nationaler Kraft, Tüchtigkeit und Ehre, welche zu der Schwäche und Schmach der Gegenwart einen beschämenden Kontrast bildete. So verwandelten sich dann die Schwärmer für individuelle Freiheit in die patriotischen Freiheitskämpfer der Befreiungskriege und aus der poetischen Romantik gieng der auf ernstes Pflichtgefühl und vaterländische Begeisterung gegründete „Tugendbund" des jungen Deutschlands hervor. Der Kant'sche Imperativ der subjektiven Vernunft erweiterte und vertiefte sich in Hegel's Philosophie zum Bewusstsein der Gebundenheit des Einzelnen an die im Staate verwirklichte objektive Vernunft der Geschichte. Nicht zu opponiren gegen das Ganze, sondern sich selbstlos ihm hinzugeben, nicht dem Staat und seinen Gesetzen zu trotzen, sondern als treuer Bürger sich ihm unterzuordnen und im Wirken für seine allgemeinen Zwecke die eigenen mit zu verwirklichen, das ward jetzt als die wahre, des vernünftigen Menschen allein würdige „Freiheit" erkannt. Ganz dieselbe Wandlung gieng in England vor sich. Während die Jugend der französischen Revolution zujubelte, als es schien, dass vor dem Posaunenton des „natürlichen Rechts" „temple and tower went to the ground", erhob Burke seine Stimme als Prediger in der Wüste gegen den Irrwahn der individualistischen Freiheitsidee und zeigte den Widersinn des Versuchs, das Individuum loszureissen von dem Ganzen, aus dem es geworden ist, von der Gesellschaft und ihren geschichtlichen Ordnungen, denen es doch alle seine menschliche Gesittung verdankt. Was der Macht der Beredtsamkeit Burke's nicht gelang, das brachte der Gang der Geschichte zu Stande. Unter der Bedrängniss der Kontinentalsperre und der napoleonischen Kriege erwachte das englische Nationalgefühl, die Sänger der Natur und der Freiheit wurden zu Herolden der Liebe zum Vaterland, der Pietät gegen seine Geschichte, die Walter Skott's Genius in der idealen Verklärung der Dichtung seinen Zeitgenossen wieder zu beleben wusste.

Nun spielt aber in der Geschichte der christlichen Völker die Kirche mit ihren Institutionen, Sitten und Lehren eine so wesentliche Rolle, dass ihr inneres und äusseres Leben gar nicht zu verstehen wäre ohne Berücksichtigung dieses Faktors. Natürlich daher, dass der neu erwachte Sinn für die geschichtliche Vergangenheit überhaupt auch den Sinn für die Geschichte der Kirche und damit für das Positive und Ueberlieferte in Glaube und Sitte der Völker wieder erweckte. In alledem, was dem kritischen Verstand des 18. Jahrh. anstössig gewesen war, entdeckte jetzt der geschichtlich fühlende Sinn so viele sinnige Symbolik, so viele zarte menschliche Empfindung, naturgemässe Poesie und ahnungsvolle Wahrheit, kurz so viele Nahrung für das hungernde Gemüth und die dürstende Phantasie, dass die Söhne wieder ehrfurchtsvoll zu verehren begannen, was die Väter als werthlosen Aberglauben bei Seite geworfen hatten. So erhob sich aus derselben Romantik, welche mit Rousseau's Naturevangelium begonnen hatte, schliesslich die Neubelebung des religiösen und kirchlichen Sinnes: auf Rousseau folgten Chataubriand und der Italiener Manzoni, in Deutschland Schleiermacher und Neander und der katholisch gewordene Schlegel, in England der Apologet Coleridge, der hochkirchliche Pusey und der katholisch gewordene Newmann.

Eine neue Gefühlsweise bedarf immer, um sich dauernd zu behaupten und das Leben eines Volkes allseitig zu beherrschen, einer entsprechenden neuen Denkweise, neuer Begriffe und Gedankenverbindungen als ihrer Hülle und Stütze. In Deutschland hat sie diese gefunden in jener von Kant begründeten idealistischen Philosophie, welche in ihren verschiedenen Ausgestaltungen doch immer das Gemeinsame hatte, dass sie den Menschen mit einer höheren Welt des Geistes verknüpfte und ihm in der bewussten Hingabe an diese das

Ziel seiner eigenen Vollendung zeigte. In England hingegen fehlte eine solche Philosophie. Denn die von Locke begründete Populärphilosophie war ja vielmehr der begriffliche Ausdruck der dürren Weltansicht, welche den Menschen an die Welt der Sinne als die alleinige Realität fesselt, das Individuum in sich abschliesst und in der Verfolgung seines Nutzens sein höchstes Ziel setzt, also eben der Weltansicht, gegen welche sich die neue tiefere Poesie und historische und religiöse Romantik sträubte und empörte. Unter solchen Umständen war es sehr natürlich, dass Anhänger dieser neuen Gefühlsweise in England ihre Waffen zu Schutz und Trutz in der deutschen Philosophie suchten. Wie mannigfach diese auf die denkenden Geister in England eingewirkt hat, wird sich im Folgenden zeigen. Aber ein fremdes Gewächs blieb sie darum doch immer auf englischem Boden. Eine Philosophie kann aber nur dann auf das kirchliche und theologische Bewusstsein eines Volkes massgebend einwirken, wenn sie in das Gemeinbewusstsein desselben tief genug eingedrungen ist, um die allgemeine Weltanschauung der gebildeten Kreise zu beherrschen. Für die deutsche idealistische Philosophie war dieses in England nicht möglich. Die alte englische Philosophie aber konnte der neuen poetischen und religiösen Gefühlsweise nicht mehr genügen. So fehlte es dem erneuten religiösen Bewusstsein hier an der unentbehrlichen intellektuellen Stütze und Norm, ohne welche dasselbe sich nicht zu einer bestimmten theologischen Lehrweise auszubilden und die Entwicklung des kirchlichen Gemeingeistes im stetigen Einklang mit dem allgemeinen Volks- und Zeitgeist zu leiten vermag. Hieraus erklärt sich, wie mir scheint, die auffallende Thatsache, dass das kirchliche Leben Englands bis auf die letzten Dezennien herab von dem mächtig fortschreitenden wissenschaftlichen Denken der gebildeten Klassen fast ganz unberührt geblieben ist und dass überall, wo beide zusammentreffen, die Collision so heftig auftritt, dass das ganze Volksgemüth davon erschüttert wird und Manche an der Möglichkeit einer Verständigung verzweifeln. Allerdings hat sich diese Spannung schon in der letzten Zeit einigermassen gemildert und es fehlt gegenwärtig, wie wir sehen werden, nicht an Anzeichen, dass eine neue, dem britischen Genius entsprechende philosophische Weltanschauung im Werden begriffen sei, unter deren Auspicien auch eine Versöhnung von Kirche und Welt, von Theologie und Wissenschaft sich erhoffen lässt.

Ich versuche zunächst einen Ueberblick der verschiedenen philosophischen Richtungen nach ihrer Beziehung zu Religion und Theologie zu geben. Dabei ist auszugehen von dem durch Deutschland

beeinflussten Idealismus eines Coleridge und Carlyle. Ihm tritt gegenüber die Reaktion des englischen Empirismus in Mill und des schottischen Kriticismus in Hamilton, an welchen sich ein Agnosticismus mehrfacher Art anschliesst. Sodann tritt in systematischer Geschlossenheit der Evolutionismus auf und zwar in doppelter Form: als realistischer auf agnostischem Hintergrund in Herbert Spencer, als idealistischer in den Neuhegelianern Caird und Green, an welche sich endlich die gegenwärtigen Vertreter des spekulativen Theismus anreihen.

Samuel Taylor Coleridge war der richtige Repräsentant der Romantik mit allen ihren Licht- und Schattenseiten: ein Mann von vielseitiger Bildung, feiner Empfindung, lebhafter Phantasie, gewandter Reflexion, aber von mehr sprungweiser und fragmentarischer, als stetiger und konsequenter Denkweise und von auffallendem Mangel an sittlicher Selbstzucht. Er war als jüngerer Mann fanatischer Natur- und Freiheitsschwärmer gewesen; dann, unter dem Eindruck persönlicher und geschichtlicher Erfahrungen ernüchtert, hatte er Ersatz für die gescheiterten Jugendideale in der deutschen Philosophie gesucht, hatte Lessing und Kant, Jakobi und Schelling studirt, und hatte durch Vermittlung des philosophischen Idealismus die Versöhnung mit dem kirchlichen Glauben, welchem er früher völlig entfremdet gewesen war, gefunden; so jedoch, dass er diesen Glauben jetzt nicht mehr auf übermenschliche Autorität, sondern auf das ideale Wesen des menschlichen Geistes selbst zu begründen und als die Vollendung der menschlichen Vernunft zu verstehen suchte. Mit Herder und Schleiermacher sagte Coleridge, dass das Christenthum nicht eine Theorie oder Spekulation, sondern Leben und lebendiger Prozess sei und dass sein Beweis daher nur in der inneren Erfahrung dieses Lebens bestehen könne. Trat er hiermit dem Supranaturalismus der Orthodoxen gegenüber auf die Seite der „Evangelischen“ (der englischen Pietisten), so entfernte er sich andererseits von diesen dadurch, dass er das Christenthum nicht als ein schlechthin nur Uebernatürliches zum Menschlichen in Gegensatz stellte, sondern im geistigen Wesen des Menschen selbst die Keime aufsuchte, die durch das Christenthum zur Vollkommenheit entwickelt worden seien, wesshalb auch die Wahrheit des Christenthums nicht im Widerspruch mit der rechtverstandenen Vernunft stehen könne. Ausgeführt hat Coleridge diese Ansichten in dem Buch: „Aids to Reflection“ (1825), freilich nicht in systematischem Zusammenhang, sondern in geistvollen Aphorismen und erläuternden Beispielen,

welche zum selbständigen Weiterdenken in der angedeuteten Richtung anregten.

Coleridge legte das grösste Gewicht auf die aus der Kant'schen Kritik entnommene Unterscheidung zwischen dem „Verstand", als dem Vermögen des Urtheilens nach den Sinnen, und der „Vernunft", als dem Vermögen der Ideen, welche sich wieder unterscheidet in die spekulative, auf formale oder abstrakte Wahrheit bezogene, und die praktische, auf aktuelle oder moralische Wahrheit bezogene Vernunft, welche das eigentliche geistige Licht des Menschen bildet. Soweit scheinbar mit Kant ganz einverstanden, gibt jedoch Coleridge der praktischen Vernunft eine über das Moralische hinaus erweiterte Bedeutung, indem er sie, ähnlich wie Jakobi, als Gefühl oder Instinkt für das Uebersinnliche oder — mit Schelling — als intellektuelle Anschauung für geistige Objekte beschreibt. Während der Verstand an die Sinne gebunden ist und daher nur bedingte Urtheile geben kann, ist die Vernunft die Quelle der unbedingten und nothwendigen Wahrheiten, das übersinnliche geistliche Wesen des Menschen, welches mit dem göttlichen Geiste eins ist. Aus der Verkennung dieses Unterschieds und aus der unberechtigten Anwendung des Verstandes auf übersinnliche Objekte stammt der Unglaube. Je mehr das verständige Denken (reasoning) im Einzelnen streng logisch ist, desto mehr wird es im Ganzen unvernünftig. — Solche Sätze, welchen man auch in der deutschen Romantik und Spekulation hie und da begegnet, sind zwar als Proteste gegen einen seichten und absprechenden Rationalismus wohl zu verstehen, aber sie verrathen doch zugleich die bedenkliche Neigung, die verständige Kritik in Fragen der Religion zu unterdrücken. Auch Coleridge ist dieser Gefahr nicht ganz entgangen, wenn er auch besonnen genug war, anzuerkennen, dass die logische Denkbarkeit wenigstens als negativer Kanon bei religiösen Fragen in Betracht komme. Nur die positive Begründung der Wahrheit des Glaubens soll nicht aus theoretischen Beweisgründen, sondern aus der moralischen und geistlichen Natur des Menschen abgeleitet werden. Es ist, wie Coleridge gut bemerkt, das Eigenthümliche des Christenthums, dass es nicht, wie die Philosophie, vom Intellekt aus auf den Charakter wirken, sondern zuerst das Herz reinigen und von da aus auch den Intellekt klären will. Zu bald freilich haben die Lehrer der Kirche diess vergessen. Daher kam der wahre und erste Abfall, als in Synoden und Konzilien die göttlichen Menschlichkeiten des Evangeliums den spekulativen Systemen wichen und Religion eine Wissenschaft von Schatten unter dem

Namen der „Theologie" wurde, ein Skelet der Wahrheit ohne Leben und Interesse für die Mehrheit der Christen.

Coleridge hat seine Auffassung der christlichen Religion an einzelnen Dogmen (Erbsünde und Erlösung, Taufe, Schriftinspiration) erläutert. Ueberall zeigt sich dabei das Bestreben, das Dogma soweit zu rationalisiren, dass seine scholastische Schaale preisgegeben wird, ohne doch seinen religiös-sittlichen Kern zu verlieren. Die Verwandtschaft mit der Schleiermacher'schen Theologie, besonders dem konservativen Flügel dieser Schule, fällt dabei in die Augen. Der dogmatische Begriff: „Original sin" wird darauf gedeutet, dass das Böse als Zustand des Willens, welcher Grund aller einzelnen Sünden ist, nicht von aussen verursacht, sondern die eigene That des Willens, also selforiginated sei — freilich mehr die Kant'sche als die biblisch-kirchliche Ansicht! Ganz mit Kant sagt Coleridge, dass in Hinsicht der Erbsünde jeder Mensch der Repräsentant aller Menschen, und der Erste in der Zeit, der Adam der Genesis, nur der Typus der Gattung sei, weshalb denn auch alle Behauptungen über die Vollkommenheit des Menschen im Paradies als phantastisch und werthlos zu beseitigen seien. Was ferner die Erlösung betrifft, so ist nach Coleridge ihre Ursache nicht sowohl im Tode Christi, als vielmehr in der Fleischwerdung des weltschöpferischen Wortes in der Person Christi zu suchen. Diese Erscheinung des Göttlichen im menschlichen Leben, Wirken und Sterben des Erlösers hatte zur Wirkung, dass wir aus fleischlichen zu geistlichen Menschen umgewandelt wurden und die fortgehende Heiligung durch Christi Wort und Geist erfahren. Die mehrfachen Ausdrücke aber, mit welchen die Apostel diese thatsächliche Wirkung umschreiben, verrathen schon durch ihre Verschiedenheit, dass sie alle gleichmässig nur als Metaphern zu verstehen sind, welche theils der jüdischen Theologie, theils den bei Lesern und Gegnern herrschenden Meinungen entnommen und angepasst sind.

Besonders hübsch und lesenswerth ist die kleine Schrift von Coleridge: „Confessions of an inquiring spirit" (1840), in welcher er die dogmatische Theorie von der Inspiration der heiligen Schrift mit sehr rationellen Gründen bekämpft, unbeschadet seiner Ueberzeugung von dem unvergleichlichen religiös-sittlichen Werth derselben. Er zeigt treffend, dass die biblischen Schriftsteller selbst keinen Anspruch auf die wörtliche Eingebung ihrer Schriften erheben, diese ganze Lehre vielmehr nur aus der jüdischen Theologie stamme und sonach als schriftwidriger Aberglaube zu beurtheilen sei. Es sei ja auch unmöglich, dass unfehlbare Wahrheit in unvollkom-

menen und fehlbaren Ausdrücken, wie alle menschlichen Worte und Sätze es sind, mitgetheilt werden könnte. Ueberdies würden wir durch eine solche unnatürliche Annahme nicht nur nichts gewinnen, sondern im Gegentheil nur verlieren. Denn wenn alle die herzerhebenden Aeusserungen menschlicher Herzen, wie wir sie in der Bibel finden, nichts weiter wären als die göttliche Komödie eines übermenschlichen Bauchredners, wenn der Psalmendichter blos ebenso, wie seine Harfe, ein Instrument des inspirirenden Geistes wäre, so wäre alle Sympathie und Vorbildlichkeit für uns dahin und wir könnten nur in scheuer Beklommenheit und Verwirrung seinen Worten lauschen. Die Bibel ist allerdings fortwährende Quelle und Stütze und Kriterium wahren Glaubens; aber damit sollte man nicht die Behauptung verwechseln, dass sie die einzige Quelle sei und dass sie die christliche Religion nicht blos enthalte sondern selbst sei, dass sie ein aus Glaubensartikeln bestehendes Bekenntniss sei, welches alle sonstigen Regeln und Führer unseres Glaubens unnöthig machen würde. Wenn die Kirche selbst den Kanon aufgestellt hat, dass jeder Theil der Schrift durch den Geist des Ganzen erklärt werden müsse, so ist ja damit schon zugestanden, dass nur der Geist der Bibel, aber nicht die einzelnen Worte und Sprüche derselben das Unfehlbare und Absolute sei. — Man sieht, es ist die Lessing-Herder-Schleiermacher'sche Weise einer zugleich freien und pietätvollen Ansicht von der Bibel, welche Coleridge hier seinen Landsleuten empfiehlt. Dass dieselbe in die englische Kirche zwar nur schwer und langsam, aber doch einigermassen Eingang gefunden hat, werden wir im nächsten Capitel an den Theologen der sogenannten Broad-Church erkennen.

Thomas Carlyle war in den einfachsten ländlichen Verhältnissen aufgewachsen als das älteste Kind einer schottischen Handwerker-Familie, in welcher eine schlichte und ernste puritanische Frömmigkeit herrschte. Diese Kindheitseindrücke hatten sich seinem Gemüth so tief eingeprägt, dass sie auch dann noch mächtig in ihm nachwirkten, als er mit den Dogmen der Kirche gebrochen hatte. Dem aufgeweckten grübelnden Verstand des Jünglings, der nach Wahrheit und Klarheit um jeden Preis rang, konnte die Schwäche der herkömmlichen Beweise für das kirchliche Glaubenssystem nicht verborgen bleiben, und das eifrige Studium der Werke Gibbon's und Hume's, welchem er sich während seiner Edinburger Universitätsstudien widmete, that das Uebrige, um ihn zum entschiedenen Skeptiker zu machen. Aber bei der blosen Negation konnte er sich nicht beruhigen. Er fühlte sich tief unglücklich, als unter dem Einfluss jener Philosophie der Gott des kindlichen Glaubens seinem Bewusstsein entschwunden oder zum müssigen fernen Zuschauer eines mechanisch ablaufenden Universums geworden war und auch der Gedanke der Pflicht aus einem göttlichen Boten und Führer zum irdischen, aus Begierde und Furcht zusammengesetzten Phantasiegebilde sich zu verwandeln schien. Aber sein tiefes Gefühl für Recht und Pflicht wurde der Fels, an dem die Wogen des Zweifels sich brachen. Während sein skeptisch und pessimistisch verdüsterter Verstand ihm in der Welt ein Spiel des Zufalls und Werk des Teufels zeigte, erhob sich sein sittliches Selbstbewusstsein zur Gewissheit der unzerstörbaren Freiheit des Geistes als des Herrn der Welt. Damit gewann „das ewige Ja" den Sieg über „das ewige Nein". Es war diess die individuelle Wiederholung desselben Prozesses, welcher um eine Generation früher in der deutschen Philosophie sich vollzogen hatte, als die durch die Kritik des Verstandes zerstörte Welt des kindlichen Glaubens aus der eigenen Brust des Menschen als sittlichen Vernunftwesens wieder aufgebaut wurde, als das sittliche Selbstbewusstsein sich zur idealen Welt unserer Denker und Dichter erweiterte. Und nicht blos in ähnlicher Art, sondern in direkter Abhängigkeit von diesen hat Carlyle's Entwicklung sich vollzogen. Er hatte in der kritischen Periode seines Lebens sich eingehend mit Goethe und Schiller, Jean Paul und Novalis beschäftigt; Uebersetzungen aus ihren Werken waren seine ersten literarischen Veröffentlichungen. Goethe besonders wusste er sich zum grössten Dank verpflichtet. Unter dem vielen Schönen, was er über ihn geschrieben hat, mag eine Stelle aus den Miscellanies als besonders charakteristisch für Carlyle selbst hervorgehoben werden: „Wer es lernen möchte, Ehrfurcht zu versöhnen mit Klarheit, zu leugnen und bekämpfen, was falsch ist, und doch zu glauben und zu verehren, was wahr ist, inmitten tobender Parteien seinen Weg richtig zu finden und für die Welt und in der Welt wirkend sich von der Welt unbefleckt zu erhalten: der blicke hierher (auf Goethe). Dieser Mann wurde sittlich gross, weil er in seiner Zeit war, was in andern Zeitaltern Manche gewesen sein mögen: ein echter Mensch." —

„Ehrfurcht zu versöhnen mit Klarheit, das Falsche zu leugnen und doch das Wahre zu glauben und zu verehren" — das ist in der That auch die trefflichste Formulirung für Carlyle's eigenes Wesen und Wirken. Ein Gläubiger im Sinn des kirchlichen Glaubenssystems ist er nie geworden, hat vielmehr jederzeit seine Geringschätzung desselben unverholen geäussert, theilweise mit einer Schroffheit, welche bei dem mit dem Alterthum sonst so liebevoll sympathisirenden Hi-

storiker befremden könnte, wenn man nicht bedächte, dass eben das kirchliche Glaubenssystem noch nicht der vergangenen Geschichte angehört, sondern auch in der Gegenwart noch immer eine Macht ist, die sich dem nach Klarheit und Wahrheit für sich und Andere strebenden Geist oft genug als hemmende Fessel fühlbar macht. Es ist nicht Irreligiosität, nicht frivole Skepsis, sondern eher ein Stück altschottischen Puritanismus gemischt mit modernem ethischem Idealismus, was ihn unnachsichtig zürnen und schelten macht über allen religiösen Cant, alle zur äusseren Formalität und Convention gewordene Kirchlichkeit. Aber fast noch widerwärtiger und verächtlicher, als diese, ist ihm die leere und aufgeblähte Negation des freigeistigen Skepticismus, Atheismus und Materialismus. In einer seiner meisterhaften Charakteristiken der Gegenwart (mit Fichte's Reden über das Zeitalter vergleichbar) sagt er einmal: „Das Fieber des Skepticismus muss sich austoben und damit zugleich die von ihm verursachten Unreinheiten verzehren, dann wird Klarheit und Gesundheit wiederkehren. Das Prinzip des Lebens, welches jetzt in der äusseren dürren Domäne des Bewussten oder Mechanischen peinlich kämpft, mag sich dann zurückziehen in sein inneres Heiligthum, seinen Abgrund des Mysteriums und Wunders, sich zurückziehen tiefer als je in jene Domäne des Unbewussten, des Unendlichen, und hier schöpferisch wirken. Von dieser mystischen Region und nur von dieser sind alle Wunder, Poesieen, Religionen und sociale Systeme ausgegangen; die gleichen Wunder und höhere noch liegen hier schlummernd und werden, geweckt vom Geiste der Wasser, sich selbst entwickeln." In einem Aufsatz über Diderot zeigt Carlyle, dass dessen mechanischer Materialismus das natürliche Produkt seines dürren logischen Verstandes gewesen sei, dass sich jedoch daraus zwei werthvolle Folgerungen ergeben: einmal die Einsicht, dass die auf einen Beweis Gottes ausgehenden Spekulationen der natürlichen Theologie unfruchtbar seien, da man von Endurtheilen nichts logisch zu beweisen, sondern sie nur durch das höhere Licht der Intuition zu erkennen vermöge; sodann die Einsicht in die Nichtigkeit der Hypothese von der Welt als einer Maschine und einem göttlichen Architekten, der aussen sitze und sie konstruirt habe, leite und gehen sehe; der matte Theismus, welcher jetzt den gemeinen englischen Glauben bilde, der Gott da und dort suche, und nur nicht da, wo er allein zu finden sei: inwendig in unseren Seelen — dieser Theismus könne nicht bald genug aus der Welt geschafft werden. Dem theoretischen Eiferer um die Existenz eines fernen Gottes und um seine einmalige äussere Offenbarung ruft Carlyle zu: „Thor! Gott ist nicht blos dort, sondern

hier oder nirgends, in deinem Athem, deinem Thun und Denken, und du wärest weise, darauf zu achten!" „Wer jene göttliche Idee der Welt, die im Grunde der Erscheinungen liegt, nicht anerkennt, der kann keine Erscheinung richtig erklären, und welches geistliche Ding er thun mag, das muss er ungenügend und falsch thun". — Mit der theoretischen Verkehrtheit des klügelnden Verstandes, der die Welt zum todten Mechanismus macht, geht die praktische Verkehrtheit der selbstischen Nützlichkeitslehre Hand in Hand. Dieses blinde Glückstreben des Menschen, welcher Gottes unendliches Weltall ganz allein für sich beansprucht und daher nothwendig immer enttäuscht und unbefriedigt bleibt, ist die Wurzel aller Uebel. Darum sind gerade Leiden dem Menschen heilsam, weil sie ihn lehren, dass Glück nicht sein höchstes Ziel und Gut sei, dass vielmehr, wie Goethe sagt, mit dem Entsagen erst das Leben eigentlich beginnt. Das Selbst in dir muss vernichtet werden. Liebe nicht dein Vergnügen, sondern liebe Gott! Dies ist „das ewige Ja", worin aller Widerspruch gelöst wird. Wer darin wandelt und wirkt, mit dem steht es gut.

Das ist in kurzen Zügen die Weltanschauung Carlyle's, ein ethischer Idealismus von der Art Fichte's, Herder's und Goethe's. Es ist freilich nicht der gewöhnliche „Theismus", aber es ist ebensowenig ein abstrakter und systematisirter „Pantheismus". Alle solche Formeln und den endlosen Streit um sie hasste Carlyle als etwas ganz Werthloses. Die Hauptsache war ihm, dass man Gott in der eigenen Seele lebendig fühle und sein Walten in Natur und Geschichte ehrfürchtig anschaue und aus diesem Gefühl und dieser Anschauung in selbstloser Hingebung für das Gute wirke. Einer bestimmteren Fassung seiner Weltanschauung bedurfte Carlyle für sich selbst nicht und lehnte sie als hemmende Fessel ab. Aber er war ein zu guter Historiker, um nicht zu wissen, dass die ideale Wahrheit, um zum Glauben einer geschichtlichen Gemeinschaft zu werden, nothwendig der Einkleidung in fassliche Symbole bedarf. Die Formen des kirchlichen Glaubens und Lebens sind ebenso wie staatliche Einrichtungen die „Gewänder" der Idee; ohne solche Gewänder und geheiligten Gewebe hat, wie Carlyle ausdrücklich sagt, die Gesellschaft noch nie existirt und wird auch nie existiren. Nur verhalte es sich, bemerkt er treffend, mit diesen geistlichen Kleidern ebenso wie mit den leiblichen: man braucht freilich immer welche, aber man kann darum doch nicht immer die gleichen haben. Die Zeit, die so viel zur Heiligkeit der Symbole beitrug, entheiligt dieselben auch wieder. Auch Symbole veralten, wie alles in der Welt seinen Aufgang, Kulminationspunkt und Niedergang hat. Wie in

der Vergangenheit immer zur rechten Zeit neue Propheten erstunden, welche als gottbegeisterte Poeten neue Symbole schufen, so werde es auch künftig immer wieder geschehen. Inzwischen könne man auch schon den einen Weisen nennen, der uns sagen kann, wann ein Symbol alt geworden ist, und der es dann behutsam entfernt.

Carlyle hat seine Ansicht von Wesen und Entwicklung der Religion nirgends zusammenhängend dargestellt, — er war eben nicht Philosoph, sondern Historiker — aber aus verschiedenen Stellen seiner Schriften lassen sich doch seine innerlich wohl zusammenhängenden Gedanken darüber entnehmen. Die Religion — so können wir seine Meinung zusammenfassen — ist in jedem Menschen als geistige Anlage vorhanden, als gottgegebene Kraft, das Göttliche in der Welt und im Menschenleben intuitiv wahrzunehmen und in Ehrfurcht und Gehorsam zu verehren. Aber wirklich wird sie nur in der geschichtlichen Gesellschaft, und zwar durch jene führenden Geister, welche als Seher und Propheten das in Aller Seelen schlummernde Unbewusste in klaren Gedanken erfassen und im Wort offenbaren. Ihr Wort weckt die Wahrheit, welche vorher unerkannt, aber geahnt und ersehnt, in den Tiefen der Seelen lag, zum gemeinsamen Bewusstsein, welches sich dann in den Symbolen der Religionsgemeinschaft verkörpert. Diese sind die unentbehrlichen Mittel, um das Göttliche und Ewige, welches ansich ein unnennbares, schweigendes Geheimniss ist, dem menschlichen Sinn fassbar und anschaubar darzustellen. Eben darum sind sie das heilige Band, welches die Seelen verbindet, gemeinsam anerkannte Sinnbilder und Gewänder des Ewigen und Göttlichen. Aber sie sind nicht selbst das Ewige und Göttliche, sondern, wie sie zeitlich entstanden, so haben sie auch ihre zeitlich beschränkte Dauer. Mit der Zeit veraltend verlieren sie ihren anfänglich verständlichen und heilsamen Sinn, und werden dann zur Maske, zum täuschenden Scheinwesen und zum Hinderniss der Wahrheit und Frömmigkeit. Dann ist's Zeit, sie behutsam zu entfernen und durch neue, aus dem ewigen Quell der Wahrheit, aus den Tiefen des unbewussten, intuitiven Geistes entspringende Symbole zu ersetzen. Schwierig und peinvoll ist aber die Zeit des Uebergangs, wo das Alte nicht mehr verstanden und anerkannt wird und ein Neues noch nicht zum gemeinsamen Bewusstsein und öffentlicher Geltung gekommen ist. Da herrschen dann Zweifel und Verneinung, der nüchterne Verstand setzt seine dürre Logik an die Stelle der schöpferischen Genialität, mechanisirt wird die Wissenschaft, die Gesellschaft, die Welt, und nur einzelne tiefere Geister erkennen unter der Oberfläche des Chaos der Gegenwart die springenden Punkte, aus welchen der schöpfe-

rische Geist wieder eine Welt der Ordnung hervorbringen wird, in welcher Ehrfurcht und Klarheit versöhnt sein wird. Einen solchen Propheten einer besseren Zukunft inmitten der verstandesdürren Wüste der Gegenwart hat Carlyle in Goethe erblickt. Wir aber dürfen hinzusetzen, dass er selber auch ein solcher Seher war, der im Lichte der ewigen Ideen nicht blos die vergangene Geschichte, sondern auch die künftigen Wege und Ziele der menschlichen Geschichte ahnungsvoll und begeistert beleuchtet hat.

Dass Carlyle mit diesen Ansichten unter seinen Landsleuten lange Zeit sehr vereinsamt war, von den Konservativen als radikal, von den Liberalen als Reaktionär verschrieen wurde, ist bekannt und begreiflich. Um so beachtenswerther ist es aber, dass doch schon um die Mitte unseres Jahrhunderts einzelne Männer hervortraten, welche ähnlich wie Carlyle und theilweise von ihm beeinflusst die schärfste Kritik des überlieferten Kirchenglaubens mit echter und tiefer Frömmigkeit und Sittlichkeit zu verbinden suchten. Obenan unter ihnen steht Francis Newmann, Bruder des im nächsten Capitel zu besprechenden Henry Newmann, diesem völlig ebenbürtig an Zartheit des religiösen Gefühls, aber an Tiefe und Schärfe des Denkens und an sittlichem Muth ihm weit überlegen, obwohl die englische Gesellschaft hinter dem formgewandten und social hochgestellten Kirchenmann den freimüthigen und darum unbequemen Ketzer geflissentlich hintangestellt hat. In dem Buch: „Phases of faith" (1850) zeichnet F. Newmann an seinem eigenen religiösen Entwicklungsgang den für unser Zeitalter wahrhaft typischen Prozess, wie ein wahrheitsliebender Geist, durch die Logik der Thatsachen genöthigt, eine Position des Autoritätsglaubens nach der andern aufgeben muss. Es sind nicht apriorische Voraussetzungen, nicht weltliche Verstandesgründe, nicht spekulative Theorieen, die seinen überkommenen Glauben erschüttern, sondern es ist einfach die Anwendung des gesunden Verstandes auf die Prüfung der vorausgesetzten Autoritäten, woraus sich deren Relativität, Unvollkommenheit, menschliche und geschichtliche Bedingtheit ergibt, und somit ihr Anspruch auf unbedingte Unfehlbarkeit und göttliche Autorität, ihre Fähigkeit also auch, zur letzten festen Stütze des Glaubens zu dienen, hinfällig wird. So wird zunächst die Kirchenlehre, indem sie an der von ihr selbst geltend gemachten Norm der Schriftlehre geprüft wird, als dieser vielfach nicht entsprechend und also unzureichend erkannt. Dann aber geht die Prüfung weiter auch auf die Schrift selbst, vergleicht die eine Erzählung derselben mit der parallelen anderen (z. B. in den Evangelien

oder alttestamentlichen Geschichtsbüchern) und findet dabei innere Widersprüche; vergleicht ferner die eine Lehre mit der andern (z. B. Prädestination und ewige Höllenstrafen mit der barmherzigen Liebe Gottes) und findet wieder unvereinbare Widersprüche; vergleicht endlich noch Vorstellungen der Schrift mit zweifellosen Wahrheiten der Wissenschaft (z. B. Astronomie, Geologie, Weltgeschichte) und muss wieder die Fehlbarkeit der Schrift anerkennen. Wollte man sich aber mit den Unitariern von der ganzen Schriftlehre auf die Lehre Jesu als letzte feste Autorität zurückziehen, so wäre erst wieder historisch aus den Ueberlieferungen zu ermitteln, was die echte Lehre Jesu gewesen sei, was mit voller Sicherheit nicht geschehen kann; es würde sich dabei immer wieder zeigen, dass es ein sichselbst aufhebender Selbstwiderspruch ist, auf der Basis des freien Kriticismus ein System der Autorität aufrichten zu wollen. Es sind, wenn einmal die grossen fundamentalen Fragen der Religion aufgeworfen wurden, nur zwei Lösungen möglich: entweder, wir folgen dem inneren Gesetz in Vernunft und Gewissen und lassen das äussere der Autorität bei Seite oder umgekehrt. Die mittlere Haltung des kirchlichen Protestantismus, welcher einerseits Unterwerfung der „stolzen Vernunft" unter die unfehlbare Autorität des biblischen „Gottesworts" fordert, andererseits wieder gegen die Autorität der Kirche sich auf das Recht des individuellen „Gewissens" (d. h. doch auch der Vernunft) beruft, ist eine Inkonsequenz, und das Gefühl derselben ist's, was viele Protestanten nach Rom treibt. — So gewiss diese Sätze Newmann's logisch unanfechtbar sind, so ist doch ein wesentlicher Punkt von ihm hierbei übersehen: dass nämlich die zum richtigen Urtheilen befähigende Ausbildung von Vernunft und Gewissen des Einzelnen selbst nur ein Entwicklungsprodukt der Geschichte der Menschheit ist, also von dieser sich nicht lossagen kann, sondern immer wieder an ihr sich orientiren muss; unter diesem Gesichtspunkt erscheint der Gegensatz von innerer und äusserer Autorität nicht mehr als ein so ausschliessender, wie Newmann wollte, sondern als ein fliessender oder als stetige Wechselwirkung der geschichtlichen Allgemeinheit und der individuellen Spontaneität. — Treffend ist aber die Schlussbemerkung Newmann's: „Religion ist erzeugt durch die inneren Instinkte der Seele, ihr Verlangen nach Gottes Sympathie mit ihr und nach ihrer Gemeinschaft mit Gott. Aber sie muss später gereinigt werden durch den denkenden Verstand, das Zusammenwirken dieser zwei Seiten des Menschen ist für ihre Vervollkommnung wesentlich. Solange die Frommen das kritische Denken fürchten und die Kritiker die Religion verachten, bleibt jede von beiden Seiten un-

vollkommen und verkümmert. Gewiss ist unsere Zeit reif für eine Religion, welche die Zartheit, Demuth, Selbstlosigkeit, welche den Ruhm des reinsten Christenthums bilden, mit der Aktivität des Intellekts, dem unermüdlichen Suchen nach Wahrheit, der strengen Unparteilichkeit der modernen wissenschaftlichen Schulen vereinigen wird." — Das Idealbild eines solchen gereinigten und mit dem Wissen der Gegenwart geeinigten Christenthums hat Newmann gezeichnet in den beiden kleinen aber werthvollen Schriften: „The soul, its sorrows and aspirations. An Essay towards the natural history of the soul as the true basis of theology" (1849. 3. ed. 1852) und „Theism, doctrinal and practical" (1858). Durch beide Schriften athmet eine tiefe und echt christliche Frömmigkeit, verbunden mit klarem und gesundem Denken, welches die religiösen Cardinalfragen scharf beleuchtet und aus der Tiefe des eigenen Selbstbewusstseins und zugleich aus der Weite des geschichtlichen Menschheitsbewusstseins ihre Lösung zu schöpfen sucht. Als Bekenntnisse eines frommen Denkers (verwandt mit Augustin's Bekenntnissen) sind sie zugleich ein echtes Erbauungsbuch für denkende Fromme. Auch die Vergleichung mit Schleiermacher's Reden über Religion liegt nahe, aber es ist nicht zu leugnen, dass Newmann's Auffassung der Religion vor der dieser „Reden" den Vorzug verdient, weil sie auf unbefangener Psychologie ruht und ihre Mystik weniger ästhetisch als ethisch, ebendaher ihr Gottesbegriff weniger spinozisch als christlich ist.

Die empiristische Philosophie des 18. Jahrh. erhielt sich und erhob sich zu neuer Bedeutung in den beiden Mill, Vater und Sohn. Im Anschluss an Hume und Hartley hatte James Mill in seiner „Analysis of the phaenomena of the human mind" (1829) alle unsere theoretischen und sittlichen Urtheile auf Ideenassociationen zurückgeführt, welche durch häufige Verbindung gewisser Wahrnehmungen konstant werden. Dieselbe Associationstheorie bildete auch die feststehende Grundlage der Philosophie John Stuart Mill's, allerdings nicht mehr in der konsequenten Durchführung, wie bei seinem Vater. In einer Neuausgabe von dessen Werk fügte der Sohn Bemerkungen zur Erklärung und Berichtigung bei, welche einer Aufhebung des Grundgedankens dieser Philosophie gleichkommen. Da er aber gleichwohl diesen beharrlich festhalten wollte, so kamen dadurch die auffallendsten Inkonsequenzen und Schwankungen in seine Lehre, sowohl nach ihrem theoretischen wie praktischen Theil.

Wir wissen nach J. St. Mill nur von unseren Empfindungen und Vorstellungen, aber weder von einem Objekt ausser uns noch

von einem Subjekt als Träger jener Empfindungen. „Dinge“ sind nur beständige Möglichkeiten von Empfindungen und der „Geist“ ist nur eine Reihe von Empfindungen mit einem Hintergrund der Möglichkeit des Empfindens. Von Hamilton darauf aufmerksam gemacht, dass Association von Vorstellungen nur möglich sei durch Vergleichung des Aehnlichen, Vergleichung aber nur durch Erinnerung und Erinnerung nur durch Identität des Ich im Wechsel seiner Empfindungen: — hat dann Mill seine Definition des Geistes durch den Zusatz erweitert, dass er „eine Reihe von Empfindungen sei, die ihrer selbst als vergangen und zukünftig bewusst sei“. Dass dieses ein Paradoxon, ein unerklärliches Räthsel sei, gab er selbst zu, ohne aber darum den vorausgesetzten falschen Begriff von Geist, der allein das Räthsel verschuldet, zu korrigiren. Ebenso gab er zu, dass die Thatsache des Gedächtnisses ein für seine Psychologie nicht zu erklärendes Räthsel sei, weil kein Grund dafür angegeben werden könne, welcher nicht schon den Glauben an die Identität des Ich, also eben das zu erklärende, voraussetzen würde. Unter dem Druck dieser Schwierigkeit schwankt er dann zwischen unbestimmteren Ausdrücken wie „unerklärliches Band, organische Einheit der Vorstellungen“ und der Annahme eines realen dauernden Elements, welches von allem Andern verschieden nur als Ich zu bezeichnen sei. Aber von diesem als einem ursprünglichen selbstthätigen Prinzip nun auch wirklich Gebrauch zu machen, kommt ihm nicht in den Sinn. — Ebensowenig wie die Realität unseres Ich, sollen die Empfindungen die Realität äusserer Objekte offenbaren. Denn Dinge, Körper sind nichts als Gruppen von Empfindungen, die nach dem Gesetz der Causalität, d. h. aber der subjektiven Association, auftauchen. Unerklärt bleibt dabei, woher diese Gruppen kommen? unerklärt, wie sie auf einander wirken können? unerklärt, wie wir dazu kommen, mit den Wahrnehmungen gewisser bewegter Körper die Vorstellungen von realen Personen ausser uns zu associiren? — Causalität ist nur ein Ausdruck für die in der Erfahrung regelmässig wiederkehrende Verbindung gewisser Vorstellungen; wenn wir von „Gesetz der Causalität“ reden, so meinen wir damit nur die aus der Erfahrung abstrahirte Uniformität in der Reihe der Ereignisse — eine Abstraktion, welche nach Mill selbst nur auf hoher Stufe der Beobachtung gewonnen wird, während doch die Categorie der Causalität das Denken von Anfang schon beherrscht. Von Nothwendigkeit darf bei dieser Erklärung der Causalität aus Ideenassociation natürlich nicht die Rede sein, und Mill hält es daher keineswegs für undenkbar, dass in anderen Welten kein Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen

existiren könnte. Auch die mathematischen Wahrheiten haben nur die Wahrscheinlichkeit von Schlüssen aus regelmässigen Erfahrungen, keineswegs unbedingte Gewissheit. Die gegentheilige Meinung würde ja zu der Metaphysik der „innate principles“ führen, mit welchen der unwissenschaftlichen Methode der Intuition und jedweder Mystik die Thüre geöffnet wäre. Also um die Wissenschaft zu sichern, wird der Empirismus in seine äussersten skeptischen Konsequenzen durchgeführt, mit welchen gerade aller Wissenschaft der Boden unter den Füssen entzogen ist!

Nicht besser steht es mit der Konsequenz in dem praktischen Theil der Mill'schen Philosophie. Aus der Schule seines Vaters und Benthams steht ihm der Grundsatz fest: Das einzige als Zweck Begehrenswerthe ist Glückseligkeit; allerdings nicht blos die eigene, sondern auch die der Anderen, aber letztere doch nur um der ersteren willen, denn ausdrücklich wird gesagt: „Es kann kein anderer Grund angegeben werden, warum allgemeine Glückseligkeit wünschenswerth sei, als dass Jedermann die eigene Glückseligkeit wünscht“. Und doch erzählt Mill in seiner Autobiographie (Pag. 142, engl. Ausg.) von einem bedeutungsvollen Wendepunkt seines Lebens, wo ihm die Erkenntniss aufgegangen sei, dass der Zweck der Glückseligkeit nur zu erreichen sei dadurch, dass man ihn nicht zum direkten Zweck macht; die nur seien glücklich, die ihr Gemüth auf ein anderes Objekt als auf ihr eigenes Glück gerichtet haben, nämlich auf die Glückseligkeit Anderer, die Vervollkommnung der Menschheit, ja auf irgend eine Kunst oder Thätigkeit, welche sie nicht als Mittel, sondern als idealen Zweck ansich verfolgen; so nach etwas Anderem strebend finden sie Glück nebenbei, wogegen man aufhöre glücklich zu sein, wenn man direkt an sein Glück denke. — Gewiss, ein schönes Wort, zu welchem sich eine fast wörtliche Parallele bei dem Idealisten Carlyle findet (s. oben, S. 397): aber wie denn nun hiermit der Grundsatz der Moralphilosophie Mill's, nach welchem der Gedanke an das Glück, und zwar in letzter Instanz an das eigene Glück, doch immer der höchste Beweggrund bleiben soll, sich zusammenreimen lasse, das hat Mill nicht gezeigt. Er hat eben auch hier, wie in der theoretischen Philosophie, seine psychologische Analyse nicht bis zum letzten entscheidenden Punkt durchgeführt; er hat sich nicht klar gemacht, dass die Frage, warum wir uns überhaupt sittlich verpflichtet fühlen, eine ganz andere Frage ist, als die nach dem Inhalt, dem Was? des richtigen sittlichen Handelns. Dass bei dieser letzteren Frage der Erfolg der Handlung für die Wohlfahrt der Gesellschaft und des Einzelnen als wesentliches Kriterium in Betracht kommt,

ist zweifellos richtig. Wird aber dieses Kriterium der einzelnen Handlung verwechselt mit dem Beweggrund des sittlichen Willens überhaupt, wird das Glückseligkeitsstreben zum höchsten Motiv gemacht und dem Pflichtbewusstsein substituirt, so wird die wirkliche Thatsache des echten sittlichen Bewusstseins ebenso unerklärlich, wie das theoretische Erkennen unerklärlich wird, wenn die Ideenassociation, die nur Hilfsmittel des logischen Denkens ist, diesem selbst substituirt wird. Das utilitarische Prinzip der empiristischen Philosophen hat sein gutes Recht als heuristisches Prinzip für eine praktische Gesellschaftslehre, wobei das Vorhandensein des Pflichtgefühls zur stillschweigenden Voraussetzung gemacht wird; aber wenn jenes Prinzip den Anspruch erhebt, zur Erklärung des moralischen Bewusstseins überhaupt zu dienen, und wenn demgemäss auch das Pflichtgefühl von der Nützlichkeitsrechnung abgeleitet werden soll, dann wird auf diese Weise die Moral nicht begründet, sondern zerstört [1]).

Dass unter solchen Voraussetzungen die religiösen Ansichten Mill's sich nur wenig über die skeptischen Negationen zu erheben vermochten, ist begreiflich. Von seinem Vater, welchem das kalvinische Prädestinationsdogma nebst der Reflexion auf die wirklichen Uebel der Welt den Glauben an einen guten Gott zerstört hatte, war John St. Mill zum entschieden irreligiösen Atheisten erzogen worden. Dem gegenüber war es immerhin schon ein gewisser Fortschritt, wenn er in dem Essay über „The Utility of Religion“ wenigstens das Zugeständniss machte, dass in der Vorzeit der religiöse Glaube an die göttliche Sanktion der Sittengesetze ein vorzügliches Mittel ihrer Einführung und Befestigung in der Gesellschaft gewesen sei, und dass auch jetzt noch die Religion ebenso wie die Poesie dem Bedürfniss des Menschen nach höheren und schöneren Vorstellungen, als die Wirklichkeit sie darbietet, entspreche. Aber es frage sich, ob für die Befriedigung dieses Bedürfnisses die Idealisirung unseres irdischen Lebens nicht ein ebenso und noch mehr geeignetes Mittel sein könnte, als der Glaube an Uebernatürliches. Das Wesen der Religion sei die starke und ernste Richtung der Gefühle und Bestrebungen auf ein ideales Objekt von anerkannt höchster Vollkommenheit und Erhabenheit über alle selbstischen Objekte des Begehrens. Diese Bedingung sei bei der Religion der Humanität in ebenso hohem Grade erfüllt, wie bei den besten der übernatürlichen Religionen, ja

[1]) Den Widersinn einer solchen Begründung der Moral hat Carlyle vortrefflich persiflirt durch die Aufgabe: „Gegeben ist eine Welt voll Schurken, gezeigt werden soll, wie aus den vereinigten Bestrebungen derselben die Tugend entspringe“! (Miscell. IV, 36.)

in noch höherem, weil sie selbstloser sei als diese, welche durch ihre Verheissungen und Drohungen das selbstische Element unserer Natur verstärken, statt es zu schwächen. Ueberdies leiden dieselben an so vielen Widersprüchen und Undenkbarkeiten, dass der einfältige Glaube nur bestehen könne bei einem stumpfen und trägen Zustand der intellektuellen Fähigkeiten, während Leute von geübtem Intellekt nur zu glauben vermögen mit Verdrehung entweder ihres Verstandes oder ihres Gewissens. Uebrigens lasse die Humanitätsreligion noch einen grossen Spielraum offen, welchen die Phantasie mit solchen Möglichkeiten und Hypothesen ausfüllen könne, von welchen sich ebensowenig die Unwahrheit wie die Wahrheit erkennen lasse.

Ueber diese rein skeptische Haltung ist Mill in dem späteren, erst nach seinem Tode veröffentlichten, Aufsatz über „Theism“ doch zu etwas positiveren Ansichten hinausgeschritten. Es wird jetzt die Frage nicht mehr blos nach dem Nutzen, sondern nach der Wahrheit der religiösen Vorstellungen aufgeworfen und das Ergebniss der Untersuchung führt zur überwiegenden Wahrscheinlichkeit gewisser positiver Annahmen, die freilich vom kirchlichen Glauben noch immer weit abliegen. Aus der Zweckmässigkeit in der Natur schliesst jetzt Mill auf eine intelligente Ursache zwar nicht des Stoffes, aber der Ordnung der Welt; die Unvollkommenheit derselben nöthige zu der Annahme, dass der ordnende Geist nicht von unbeschränkter Macht über den Stoff gewesen; auch dass er das Beste seiner Geschöpfe gewünscht habe, sei wahrscheinlich, wenn wir auch kein Recht haben zu der Annahme, dass die Liebe zu diesen sein einziger Beweggrund gewesen sei. Dass ein solches nicht allmächtiges Wesen in die unvollkommen gerathene Maschine der Welt gelegentlich zur Ausbesserung eingreife, sei eine Möglichkeit, deren Wirklichkeit sich jedoch in keinem einzelnen Fall beweisen lasse. Ebenso sei der Gedanke eines Lebens nach dem Tode zwar nicht zur Gewissheit zu erheben, aber auch nicht als unmöglich zu verwerfen. Das engbegrenzte menschliche Leben werde bei allen materiellen und moralischen Fortschritten doch immer noch der höheren Aspirationen bedürfen, welche die Phantasie ihm darzubieten vermöge, ohne mit den Thatsachen in Zwiespalt zu kommen. Solche Hoffnungen in Bezug auf die Weltregierung und Bestimmung des Menschen zu hegen, sei von hoher Bedeutung, weil dadurch das Gefühl für den Werth des menschlichen Daseins erhöht und das Streben nach dem Ideal ermuthigt werde. Der religiöse Glaube an die Realität des göttlichen Ideals habe, aller Entstellungen ungeachtet, seine praktische Kraft durch die Jahrhunderte bewährt, eine Kraft, wie sie die Beziehung auf eine blose

ideale Vorstellung nicht geben könnte. Dieser Glaube könne aber nur an Werth gewinnen, wenn der kritische Denker die Vorstellung eines allmächtigen Weltherrschers fahren lasse, weil dann die Uebel der Welt keinen Schatten mehr auf seine moralische Vollkommenheit werfen. Noch werthvoller sei das göttliche Ideal, wie das Christenthum es in der menschlichen Person Jesu verkörpert anschaue. Wie viel auch der rationale Kriticismus von den Zuthaten der Sage und Spekulation wegnehmen möge, immer bleibe doch Christus eine einzigartige Gestalt, in seinen Worten und seinem Leben liege das Gepräge der persönlichen Originalität verbunden mit Tiefe der Einsicht, welche den Propheten von Nazareth in die erste Reihe der erhabenen Genien stelle, deren unsere Gattung sich rühmen kann. Eine bessere Uebersetzung der Regel der Tugend aus dem Abstrakten ins Konkrete als die Nachahmung des Lebens Christi könne auch der Ungläubige nicht finden. In dem stets fortdauernden Kampf zwischen den Mächten des Guten und Bösen sei es für den guten Menschen ein erhebendes Gefühl, sich als den Mitarbeiter Gottes zu wissen, dessen Mitarbeit Gott, weil nicht allmächtig, wirklich bedürfe, um seine Absichten ihrer Erfüllung näher zu bringen.

Der in diesen Worten sich äussernde religiöse Idealismus Mill's berührt um so wohlthuender, je weniger man ihn von den Prämissen dieser Philosophie aus erwarten konnte. Nachdem in der Moral das individuelle Glückseligkeitsstreben zum obersten Prinzip gemacht worden war, muss es überraschen, dass in der Religion die selbstlose Hingabe an die Förderung des Guten oder den Zweck Gottes als das Ideal aufgestellt wird; das sind doch zwei sehr weit auseinanderliegende Standpunkte, deren Vermittlung von Mill nicht gezeigt ist. Und nachdem in der Logik die Causalität auf die Association subjektiver Vorstellungen zurückgeführt und ein Wissen von realen Objekten verneint wurde, muss es überraschen, dass zuletzt mittelst der Causalitätskategorie auf einen intelligenten Ordner und Lenker der Welt geschlossen wird. Offenbar war das persönliche Fühlen und Denken Mill's besser, als seine philosophischen Vorurtheile eigentlich gestatten würden.

John St. Mill hat seinen Hauptgegner in dem schottischen Philosophen W i l l i a m H a m i l t o n gefunden, als dem Vertreter der intuitiven Philosophie, welche, wie Mill meinte, die Neigung habe, liebgewonnene Dogmen für intuitive Wahrheiten auszugeben und die Intuition als die Stimme Gottes und der Natur zu betrachten, welche höhere Autorität besitze als die der Vernunft. Er hat gegen Hamilton

eine Schrift geschrieben, in welcher er dessen Philosophie von seinem empiristischen Standpunkt aus beurtheilte; aber den dadurch hervorgerufenen Entgegnungen Hamilton's vermochte Mill selbst ihre Berechtigung nicht abzusprechen, sodass diese Controverse wesentlich dazu beitrug, die Schwankungen und Widersprüche in seine Darstellung zu bringen, von welchen oben die Rede war. Dass übrigens die „intuitive" oder kritisch-spekulative Philosophie noch andere und bedeutendere Vertreter habe als Hamilton, scheint Mill ignorirt zu haben, wie denn seine Kenntniss der Geschichte der Philosophie, besonders der deutschen, ungenügend war [1]).

H a m i l t o n hatte sich ebenso an K a n t, wie an dem schottischen Philosophen R e i d gebildet; er versuchte, den Realismus des letzteren mit dem subjektiven Kriticismus des ersteren in Eins zusammenzuarbeiten, ohne dass ihm diess doch befriedigend gelungen wäre. Nachdem er selbst nur die Werke Reids mit Anmerkungen herausgegeben hatte, sind seine akademischen Vorlesungen nach seinem Tode von Mansel, seinem Schüler, veröffentlicht worden. Aber schon in seiner R e v i e w d e r P h i l o s o p h i e C o u s i n's, welche in den Discussions on philosophy and literature 1852 erschien, liess er seinen philosophischen Standpunkt deutlich erkennen. Es gibt, sagt er hier, vier Ansichten hinsichtlich der Erkenntniss des Unbedingten: nach C o u s i n ist es erkennbar und begreifbar durch Reflexion; nach S c h e l l i n g zwar nicht begreifbar durch Reflexion, aber erkennbar durch intellektuelle Anschauung; nach K a n t zwar nicht theoretisch erkennbar, aber als regulatives Prinzip doch mehr als blose Negation des Bedingten; endlich nach H a m i l t o n selbst weder begreifbar noch irgendwie erkennbar, weil es blose Negation des Bedingten ist, welches allein positiv begriffen werden kann. Gegen K a n t bemerkt H a m i l t o n, dass er zwar das Verdienst habe, die Grenzen unserer Erkenntniss zuerst untersucht und sie auf die bedingten Phänomene unseres Bewusstseins beschränkt zu haben, dass aber seine Deduktion der Categorien und Ideen das Werk eines verkehrten Scharfsinns und seine Unterscheidung von Verstand und Vernunft erschlichen sei. Indem Kant die Selbstwidersprüche in den „Ideen" zugebe und sie doch zu legitimen Produkten der Intelligenz mache, werde die spekulative Vernunft bei ihm zu einem Organ der blosen Täuschung, was zum reinen Skepticismus führe; denn sei unsere intellektuelle Natur perfid in einer Offenbarung, so müsse sie als trügerisch in allen vorausgesetzt werden. Habe man erst die Verlogenheit der spekulativen

[1]) Als Kritiker Mill's sind ausser Hamilton zu nennen M a c C o s h, G r e e n, B r a d l e y (Principles of logik), M a r t i n e a u.

Vernunft nachgewiesen, so könne man nicht mehr auf Grund der Wahrhaftigkeit der praktischen Vernunft die Existenz von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit behaupten. Weil Kant das Gespenst des Absoluten nicht gänzlich verbannt habe, so habe dasselbe die deutschen Schulen bis auf die Gegenwart immer wieder verfolgt. Schelling habe zwar die Unmöglichkeit einer Philosophie des Unbedingten mittelst begrifflicher Reflexion richtig erkannt, aber seine „intellektuelle Anschauung" des Absoluten sei nur das Werk einer willkürlichen Abstraktion und sichselbst täuschenden Imagination, denn nach Aufhebung der das Bewusstsein konstituirenden Gegensätze von Subjekt und Objekt bleibe nur das Nichts übrig, welches man mit dem Namen des „Absoluten" taufe.

Der Begriff des Unendlichen und Absoluten ist nach Hamilton nur eine Abstraktion von den Bedingungen, unter welchen Denken allein möglich ist, somit eine Negation des Denkbaren. Denn Denken heisst Bedingen und bedingte Beschränkung ist das Grundgesetz der Möglichkeit des Denkens. Der Gedanke kann das Bewusstsein nicht übersteigen, Bewusstsein aber ist nur möglich unter dem Gegensatz von Subjekt und Objekt, die nur denkbar sind in Correlation und wechselseitiger Beschränkung. Daraus folgt, dass keine Philosophie möglich ist, die mehr wäre als Erkenntniss des Bedingten. Unsere Kenntniss von Geist und Stoff kann nichts weiter sein als Kenntniss der relativen Manifestationen einer Existenz, deren Ansich als unerkennbar anzuerkennen die höchste Weisheit ist, wie schon Augustin gesagt habe: „Ignorando cognosci." Weil aber die Fähigkeit unseres Denkens nicht zum Massstab der Existenz gemacht werden kann, so dürfen wir auch den Horizont unseres Glaubens nicht auf den Bereich unserer Erkenntniss beschränken. Durch wunderbare Offenbarung ist uns der Glaube an die Existenz von etwas Unbedingtem über der Sphäre aller begreifbaren Realität zugekommen. Wahr ist daher das Wort Jakobi's: ein verstandener Gott wäre gar kein Gott, und zu meinen, dass Gott sei, wie wir ihn denken, wäre Gotteslästerung. Die letzte und höchste Weihe aller wahren Religion muss ein Altar für den unbekannten und unerkennbaren Gott sein. Hierin sind dann Natur und Offenbarung, Heidenthum und Christenthum eins.

Diese Gedanken Hamilton's sind weiter ausgeführt und zur Grundlage eines supranaturalistischen Dogmatismus gemacht worden von seinem Schüler Mansel in der Schrift: „The limits of religions thought examined in eight lectures" (1852. 5. ed. 1870). Wenn die Philosophie, so wird hier ausgeführt, den Inhalt der geoffenbarten Religion ihrer Kritik zu unterziehen wagt, so hat sie

diesen Anspruch zuerst zu legitimiren durch den Nachweis ihrer Fähigkeit, das Wesen Gottes zu erkennen. Dieser Nachweis ist ihr aber noch nie gelungen und kann nach der Natur der Sache nicht gelingen. Denn die philosophischen Begriffe des „Absoluten, Unendlichen, der ersten Ursache" leiden an unlösbaren inneren Widersprüchen. Das Absolute ist ein Eines und Einfaches, wie sollten wir an ihm eine Mehrheit von Attributen, von bestimmten Eigenschaften unterscheiden können? Das Unendliche ist das Schrankenlose: wie soll es dann doch mit seinem Gegentheil, dem Endlichen zusammen bestehen können? Und wie soll es zugleich die „erste Ursache" sein, da doch im Begriff der Ursache der Gegensatz zur Wirkung, also die Schranke liegt? Auch vom Wesen des Bewusstseins aus lasse sich die Unvollziehbarkeit jener Begriffe beweisen: Bewusstsein ist Beziehung des Objekts aufs Subjekt und auf andere Objekte, der Begriff des Absoluten aber schliesst jede Beziehung aus. Ferner ist unser Bewusstsein an die Formen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit gebunden, kann daher den Gedanken eines nicht an diese gebundenen Wesens nicht fassen. Daraus darf aber nach Mansel nicht geschlossen werden, dass das Unendliche nicht existiren könne, sondern nur dass das Was desselben und sein Verhältniss zum Endlichen für uns unerkennbar sei. Daraus folge gerade die Pflicht, alles was die Offenbarung d. h. die heilige Schrift über Gott gelehrt habe, ohne Zuthun und Abzug auf Autorität hin anzunehmen. Das werde uns um so leichter fallen, wenn wir bedenken, dass die grössten Schwierigkeiten des Glaubens an ebenso grossen der Philosophie ihre genaue Parallele haben, z. B. die Trinitätslehre am Verhältniss des einen Absoluten zu mehreren Attributen, die Gottessohnschaft Christi am Verhältniss der ewigen Ursache zu zeitlichen Wirkungen, seine zwei Naturen am Verhältniss von Seele und Leib, die Wunder am Begriff des Naturgesetzes und am Verhältniss des Causalgesetzes zur Freiheit überhaupt. Sei die Vernunft unfähig, diese philosophischen Probleme zu lösen, so habe sie auch kein Recht, jene Lehren der Offenbarung um ihrer nicht grösseren Undenkbarkeit willen zu verwerfen. Ebensowenig dürfe sie aus Gründen der Moral an der Offenbarung Kritik üben. Denn auch die Sittengesetze seien ja keineswegs ewige Wahrheiten der Vernunft, sondern seien uns von Gott, ohne dass er selbst an sie gebunden sei, mit Rücksicht auf unsere menschliche Natur geoffenbart. Wenn also das inspirirte Gotteswort von göttlichen Befehlen berichte, die etwas scheinbar Unsittliches enthalten, so dürfe daraus nicht geschlossen werden, dass solches nicht von Gott geoffenbart sein könne, sondern nur, dass Gottes

Wesen für unsere moralische Vernunft ebenso unbegreiflich sei wie für die theoretische. Solche Fälle seien als „moralische Wunder" zu beurtheilen, welche beweisen, dass Gott ebenso die Freiheit habe, die Moralgesetze wie die Naturgesetze gelegentlich einmal zu suspendiren, unbeschadet ihrer Giltigkeit für uns im gewöhnlichen praktischen Leben. — Auf die naheliegende Frage, wie wir bei derartigem Unvermögen unserer Vernunft fähig sein sollen, eine göttliche Offenbarung als solche zu erkennen und die biblische als allein wahr von den vorgeblichen Offenbarungen anderer Religionen zu unterscheiden, kommt Mansel nur zuletzt noch kurz zu sprechen. Er warnt davor, das Hauptgewicht der Beweisführung auf die inneren Gründe zu legen, bei welchen doch immer wieder die inkompetente Vernunft mitsprechen würde. Das sei jetzt ein schreiendes Uebel in der Theologie und es werde mit ihr nicht besser werden, als bis wieder die äusseren Beweise (Wunder, Weissagung, Vertrauenswürdigkeit der Zeugen, rasche Ausbreitung etc.) in die ihnen gebührende Stelle des theologischen Systems gesetzt seien. Komme auch den einzelnen derselben keine unbedingte Gewissheit zu, so seien sie doch in ihrer Verbindung die feste Grundlage des Glaubens an die Offenbarung der Bibel, und die so begründete Offenbarung sei dann auch ohne jede Kritik von der inkompetenten Vernunft in Bausch und Bogen auf Autorität hin anzunehmen. Wäre die Lehre Christi in irgendeinem Punkt nicht die Lehre Gottes, so wäre Christus ein Betrüger und Schwärmer; ist aber Christus in Wahrheit der im Fleisch geoffenbarte Gott, so wäre jeder Versuch, seine Lehre in irgend einem Stück zu verbessern, sogar noch gottloser, als der, sie ganz zu verwerfen, denn es hiesse das, eine Lehre als Gottes Offenbarung anerkennen und sie doch unter die menschliche Weisheit unterwerfen. —

Es ist bezeichnend für den damaligen Stand der Theologie in Oxford, dass Mansel mit diesem massiven Dogmatismus grossen Beifall fand und als der wahre Defensor fidei gerühmt wurde. Um so mehr gereicht es dem Theologen Maurice zur Ehre, dass er das Unvernünftige nicht blos, sondern auch das für den Glauben selbst Gefährliche dieser Theorie durchschaute und mit Freimuth gegen sie auftrat. Er findet sehr richtig den Grundfehler Mansel's darin, dass er von vorausgesetzten Begriffen, die er sichselbst gemacht habe, ausgehe und dann aus den Widersprüchen, die er selbst in diese hineingedacht habe, auf ihre Undenkbarkeit schliesse. Er falle mit einemmal in die Frage des Unendlichen herein und überschütte den Leser mit einer Diskussion metaphysischer Probleme, ohne das Grundproblem des Bewusstseins auch nur berührt, ohne gefragt zu haben, wie denn unser Bewusstsein überhaupt zur Realität komme? Er halte die Frage nach dem Was der Realität, der Persönlichkeit für unlösbar, weil wir nur von Phänomenen des Bewusstseins etwas wissen können, bedenke aber dabei nicht, dass die Phänomene zwar freilich den unmittelbaren Inhalt unseres Bewusstseins bilden, dass aber alle Wissenschaft es gerade nicht mit ihnen, sondern mit dem, was ist, dem Ding ansich zu thun habe. Eben dieses, das Seiende zu unterscheiden von dem, was blos scheint, sei die Sache der Vernunft, ohne welche der Mensch zum Thier herabsänke. Dieselbe Unterscheidung, die im täglichen Leben nothwendig ist, müsse aber auch in den höchsten Erkenntnissbeziehungen angewandt werden. Wenn Mansel dieses leugne, so werfe er zugleich mit der Vernunft auch die ganze Bibel über den Haufen. Erkläre er Kant's praktische Vernunft mit ihrem Vermögen der Ideen für ein bloses „Vermögen der Lügen", dann sei auch das Gewissen und der Glaube des einfachen Christen ein Vermögen der Lügen ohne Halt im Seienden. Um die englischen Theologen von der deutschen Philosophie zu befreien, falle Mansel in den Skepticismus von Hume zurück, mit welchem er auch den indifferentistischen Positivismus gemein habe, der in Ermangelung eigener Ueberzeugung die Beruhigung bei der staatlich etablirten Religion empfehle. Mansel's Begründung des Glaubens auf den skeptischen Agnosticismus diene nur zur Bestärkung in dem gedankenlosen Indifferentismus und Traditionalismus, der die grösste Gefahr für England sei.

Welche gefährliche und zweischneidige Waffe der Agnosticismus für den Apologeten des Glaubens ist, sollte sich bald genug erweisen. Im Verlauf der nächsten Jahrzehnte erhob sich auf der Basis desselben Agnosticismus der ethische Idealismus von Matth. Arnold, der ästhetische Idealismus von Seeley und der Evolutionismus von Herb. Spencer, drei Theorieen, welche bei aller Verschiedenheit unter einander das gemeinsam haben, dass sie als nothwendige Konsequenz der Unerkennbarkeit Gottes die Unmöglichkeit einer göttlichen Offenbarung und einer geoffenbarten Religion erkennen.

Matthew Arnold hat in seinen Schriften „Literature and dogma" (1873) und „God and the Bibel" (1875) einen ethischen Idealismus von der Art des Fichte'schen als Ersatz der supranaturalen Religion empfohlen. Er war überzeugt, dass in unserer Zeit, die sich nur auf Grund von Erfahrungsthatsachen von irgend etwas überzeugen lasse, das Christenthum in der alten Form seines dogmatischen Glaubens an übernatürliche Wesen und deren Wunderwirkungen nicht mehr haltbar sei, und dass die einzige Art von

Apologetik, welche heutzutage Aussicht auf Erfolg habe, sich auf die aus der Erfahrung zu bestätigenden moralischen Wahrheiten des Christenthums beschränken und alles darüber Hinausgehende zwar nicht geradezu verwerfen, wohl aber als blose poetische Einkleidungsform für jene Wahrheiten betrachten müsse. Die Religion hat nach M. Arnold ebensowenig mit supranaturalen Dogmen wie mit philosophischer Metaphysik etwas zu schaffen; sie ist vielmehr ihrem Wesen nach nichts anderes als Sittlichkeit, und zwar herzliche, begeisterte Sittlichkeit („morality touched with emotion"). Der Schein, als ob sie etwas hiervon noch verschiedenes und irgendwie übernatürliches wäre, entsteht nur aus einem Missverständniss ihrer poetisch-rhetorischen Sprache, indem man das für eigentliche wissenschaftliche Wahrheit hält, was nur dichterischer und bildlicher Ausdruck für sittliche Erfahrungen ist. Das gilt nach M. Arnold ganz besonders vom religiösen Gottesglauben. Es wäre thöricht, die Religion abhängig zu machen, von der Ueberzeugung von der Existenz eines denkenden Wesens, welches Urheber und Regent der Welt sei, — einer Ueberzeugung, deren Wahrheit sich doch in keiner Weise durch die Erfahrung verificiren lasse. Vielmehr sei der Gott der Religion eine poetische Personifikation dessen, was allein den Gegenstand des religiösen Glaubens nach seiner sittlichen Wahrheit bilde. Arnold hat dafür die ihm eigenthümliche Formel gebildet: „The eternal power, not ourselfes, which makes for righteousness" („die ewige Macht, nicht wir selbst, welche auf Gerechtigkeit hinwirkt"). Wir können von dieser Macht auf Grund der Erfahrung nichts weiter sagen, als dass sie nicht wir selbst sei, aber ewig sich in der Welt offenbare als die auf Hervorbringung des sittlich Guten hinzielende Kraft, durch welche zugleich alle Dinge das Gesetz ihres Daseins haben und erfüllen. Dass diese Macht von der religiösen Phantasie personificirt wird zu einem persönlichen Gott, der denkt und liebt und die Welt regiert, ist insoweit ganz unschädlich, als wir hierin nicht mehr erblicken als einen poetischen Ausdruck für das unerkennbare Nichtwirselbst, welches sich uns als Tendenz auf Hervorbringung von Gerechtigkeit zu erfahren gibt. Sobald wir hingegen den persönlichen Gott der Religion für ein wirklich seiendes Wesen und Objekt unseres wissenschaftlichen Denkens halten wollten, würden wir uns in das Gebiet der phantastischen Dichtung oder der metaphysischen Abstraktion begeben, auf welchem jede Möglichkeit einer Verificirung durch Erfahrung, also auch einer gesicherten Ueberzeugung aufhört. Die herkömmlichen philosophischen Beweise für die Existenz einer denkenden Weltursache sind ebenso grundlos, wie die populären Beweise aus Wundern, und haben insofern noch weniger Werth, als wir in diesen wenigstens die ansprechende Stimme der religiösen Phantasie hören, in jenem nur das hohle Gerede einer philosophischen Sophistik. Von einem persönlichen Weltregenten können wir keinen klaren Begriff und keine auf Erfahrung gestützte Gewissheit haben, wohl aber von einer auf Rechtschaffenheit hinwirkenden Macht, die nicht wir selbst ist. Jener Begriff stammt aus der Metaphysik und muss mit dieser verbannt werden aus der Religion, damit diese sich fortan auf der allein soliden Basis bewege, welche die sittliche Erfahrung der Menschheit bildet.

Dass diese Theorie in England manchen Beifall gefunden hat, ist wohl begreiflich, denn sie entspricht dem agnostischen Zuge der Gegenwart und sucht dabei doch dem sittlichen Bewusstsein gerecht zu werden und die Pietät vor der Bibel zu wahren. Auch in den Niederlanden ist sie unter dem Namen: „ethischer Idealismus" bekannt und verbreitet. Für uns Deutsche bietet sie kaum etwas Neues, sondern erscheint nur als neue Einkleidung der „sittlichen Weltordnung", welche F i c h t e schon zu Ende des vorigen Jahrhunderts für den Kern des Gottesglaubens erklärt hatte. Auch den sittlichen Eifer und die energische, in der Polemik gegen Andersdenkende nicht immer masshaltende Selbstgewissheit hat Arnold ganz mit Fichte gemein. Aber auch für die Frage nach der Haltbarkeit dieser Theorie dürfte die Entwicklung der Fichte'schen Philosophie einen lehrreichen Vorgang enthalten. Soviel ist jedenfalls gewiss, dass der Begriff einer „ewigen Macht, nicht wirselbst, welche auf Gerechtigkeit hinwirkt", weit entfernt, ein klarer und aus der Erfahrung entnommener Begriff zu sein, wie M. Arnold behauptete, vielmehr ein abstrakter philosophischer Begriff ist, hinter dessen Unbestimmtheit sich die Möglichkeit sehr verschiedener Deutungen verbirgt. Das einemal wird dieses „Nichtwirselbst" als eine reale wirkende Macht beschrieben, der wir uns unterworfen fühlen und vor der wir Ehrfurcht empfinden: da ist die Folgerung kaum zu vermeiden, dass die von uns erfahrene Wirkung ein wirkendes und also wirkliches Subjekt voraussetze, welches diese Wirkung bezwecke und sonach als geistiges, sittlicher Zwecke fähiges Wesen zu denken sein müsse; womit wir uns auf dem Boden eines irgendwie näher zu bestimmenden Theismus befänden. Dagegen scheinen andere Stellen auf eine ganz verschiedene Deutung hinzuweisen. Das „Nichtwirselbst" wird auch beschrieben als ein Naturgesetz von ganz der gleichen Art, wie das Gesetz der Gravitation oder der geistigen Schönheit; wie dieses letztere von den Griechen in Apollo, so sei das Gesetz des sittlichen Wohl-

verhaltens von den Hebräern in Jehova personificirt worden, was gar nicht ausschliesse, dass sie selbst zu diesem Gesetz auf dem Wege der Darwin'schen Anpassung und Vererbung gekommen sein könnten. Da nun doch ein „Gesetz" nicht selbst eine wirkende Macht, sondern nur die Form des Wirkens wirklicher Wesen ist, so führt die eben gegebene Deutung Arnold's unvermeidlich zu der positivistischen Ansicht, nach welcher das Göttliche nur in den sittlich werthvollen Gesinnungen und Handlungen der Menschen selbst, nicht in einer Macht ausser und über ihnen besteht. Wo bleibt aber dann das „Nichtwirselbst", auf welches Arnold grosses Gewicht legt? Wird es nicht einem konsequenteren Agnostiker als ein Rest von mystischer Spekulation erscheinen, welcher, weil nicht durch Erfahrung verificirbar, vollends abgestreift und ersetzt werden müsse durch den positiven Begriff der geschichtlich sich entwickelnden Menschheit? Damit ständen wir also bei der atheistischen Humanitätsreligion von Feuerbach und Comte. Diese aber mit dem biblischen Gottesglauben in Einklang zu bringen, dürfte doch wohl selbst für die überall sehr kühne und freie Exegese Arnold's zu viel sein.

Ob ein so verschiedener, ja entgegengesetzter Deutungen fähiger Begriff wie Arnold's „Power not ourselfes, which makes for righteousness" durch einleuchtende Klarheit und Ueberzeugungskraft dem bisher üblichen Gottesbegriff überlegen sei, ist zu bezweifeln. Arnold selbst würde sich hierüber weniger Illusionen gemacht haben, wenn er ein präcises Durchdenken seiner Begriffe sich mehr hätte angelegen sein lassen. Aber er erklärt selbst öfters mit ironischem Selbstgefühl, dass er für philosophisches Denken nicht beanlagt sei. Hierin jedenfalls hat er vollkommen Recht. — Im Uebrigen verweise ich die Leser auf die Kritik von Arnold's Theorie in Martineau's Essay: „Ideal substitutes for God" und in seinem kürzlich veröffentlichten Werk: „A study of Religion, its sources and contents" (1888); ferner auf John Tulloch's Essay über „die moderne Religion der Erfahrung". Hier wird bemerkt, dass Arnold's Power not ourselfes, which makes for righteousness sich ebensowenig wie irgend ein altes Dogma durch die sinnliche Erfahrung im Sinn der Naturwissenschaft verificiren lasse. Alles, was sich in diesem Sinn beweisen lässt, ist die Wiederkehr gewisser äusserer Zustände, welchen Arnold den Namen „Gerechtigkeit" zu geben beliebt, und hinter welchen er eine sie bewirkende Macht voraussetzt. Das ist aber zweifellos ebensogut sein „Glaube", wie irgend ein anderes Glaubensbekenntniss. Die Idee der Gerechtigkeit ist sogewiss ein Produkt des Gewissens oder, was er so nennt, der Metaphysik, wie die Idee

der Persönlichkeit, beide von innen geboren und nicht von aussen gesammelt. Ja beide sind Zwillingsideen, im hebräischen und allgemeinen Gewissen untrennlich verknüpft: ein Gesetz des Verhaltens und ein Gesetzgeber oder persönliche Autorität, von welcher es kommt. Das ist allerdings die Stimme der „Erfahrung", aber nicht in Arnold's, sondern in höherem und wahrerem Sinn des Worts. Daher ist auch Arnold's Vorstellung vom Dogma als blosem Auswuchs oder Krankheit der Religion oberflächlich. Natürlich ist Religion und Dogma nicht identisch. Aber letzeres ist das Produkt des religiösen Denkens oder des Denkens der Kirche über ihre religiöse Erfahrung. Die Glaubensbekenntnisse der Kirche sind die Frucht der bestmöglichen Arbeit der theologischen Denker jeder Zeit, damit lebendiger Ausdruck des christlichen Bewusstseins, und verdienen als solche mehr Respekt als die Vertreter des modernen Zeitgeists ihnen erweisen. — Soweit John Tulloch; was er ebendaselbst über die persönliche und schriftstellerische Eigenart von Matth. Arnold bemerkt, will ich hier nicht wiederholen, so treffend es mir zu sein scheint.

Der Verfasser der anonymen Schrift: „Natural religion" — wie man hört, ist es der Cambridger Professor Seeley — ist in der Kunst klarer und schöner Darstellung Arnold ebenbürtig, aber an Weite des Blicks und Feinheit des Denkens ihm überlegen. Auch er geht von der Ueberzeugung aus, dass das Uebernatürliche der bisherigen Religion den Boden im Bewusstsein der Zeitgenossen mehr und mehr verliere, die Religion selbst aber heute so nöthig und unvergänglich sei wie je. Er will also untersuchen, was von der überlieferten Religion bleibe, wenn das Uebernatürliche zurücktrete. Die Antwort Arnold's, dass das Wesentliche der Religion die Moral sei, genügt Seeley nicht, da die Religion sich auch noch auf ganz anderen und ebenso wesentlichen Gebieten des menschlichen „höheren Lebens" äussere. Sie sei überhaupt nicht sowohl eine Weise des Handelns, als vielmehr des Fühlens, nämlich habituelle Bewunderung und Ehrfurcht, verbunden mit Liebe und Hingebung. Gegenstand solcher religiösen Verehrung kann nun aber nicht blos der wunderwirkende Gott sein, sondern alles, was in Natur und Menschenwelt schön, gut und wahr ist. Er unterscheidet daher drei Arten der Religion, deren jede ihr eigenthümliches Recht habe und mit den anderen harmonisch verbunden werden sollte: 1) Die Verehrung des Schönen in der Natur, die ästhetische Religion der Griechen; 2) Verehrung des sittlich Guten in der Menschheit, Religion der idealen Humanität, welche den Kern des Christenthums bildet, der anfangs unter der supranaturalen Form der kirchlichen Christuslehre sich verbreitet,

seit Mitte des vorigen Jahrhunderts an aber von dieser Schaale sich befreit und zur Religion der Humanität entwickelt hat. Dazu kommt nun aber 3) die Verehrung der Einheit und Ewigkeit des Weltalls, welche immer unter dem Namen „Gott“ noch über die Natur und Menschheit als die höhere umfassende Macht gestellt worden ist und auch nach dem Fall aller supranaturalen Einkleidung noch gestellt werden wird. Die Ehrfurcht vor der höchsten Einheit und dem Gesetz alles Seins ist dem Menschen so natürlich, dass sie bleiben wird, wie auch immer das Verhältniss des Einen zum Vielen oder Gottes zur Welt gedacht werden möge. So wenig die Verschiedenheit der Hypothesen über den Menschen und das Verhältniss seiner sinnlichen und geistigen Kräfte zu einander ein Hinderniss der praktischen Verehrung der Menschheit als eines Ganzen bildet, so wenig wird die praktische Verehrung der Einheit und Gesetzmässigkeit des Universums berührt von der theoretischen Frage nach dem Verhältniss des e i n e n Prinzips zur Vielheit der Erscheinungen. Der Name „Natur“ ist zur Bezeichnung desselben unzulänglich, weil er gerade die menschliche und sittliche Seite des Ganzen, welche für uns praktisch die wichtigere ist, ausschliesst. Dagegen schliesst der Name „Gott“ mit der Herrlichkeit der Natur zugleich alle sittlich erhabenen Kräfte der Menschheit in sich: er ist der Offenbarer der Gesetze, Versöhner der Nationen, Erlöser der Arbeit, Besieger der Tyrannen, Reformator der Kirchen, Führer der menschlichen Gattung zu einem erhabenen ungekannten Ziele. Diesen in Natur und Geschichte sich offenbarenden Gott zu verehren, ist auch im antisupranaturalen Zeitalter der Kunst und Wissenschaft nicht blos möglich, sondern geradezu nothwendig. Denn nur die hingebende Verehrung des Göttlichen und Ewigen in den Erscheinungen vermag der Kunst und Wissenschaft die Kraft der Idealität zu geben und sie über das Gemeine und Alltägliche zu erheben. Auch Staat und Gesellschaft können sich nur erhalten auf Grund einer idealen Ueberzeugung von den ewigen Gesetzen des menschlichen Lebens, was eben Religion ist, unabhängig von allen supranaturalistischen Hüllen der Vergangenheit, welche die Religion stationär machen und der Strömung des modernen Lebens entfremden. Die natürliche Religion dagegen steht mitten im Leben der Gegenwart und ist die reinigende und erhebende Kraft aller menschlichen Lebensbeziehungen. Sie ist die Vollendung des Ideals, welches die Reformation anstrebte, ja welches schon das Ideal der hebräischen Propheten gewesen ist, denn ihre Religion war social, politisch, historisch und Supranaturalismus war nicht ihre Hauptquelle. Uebrigens will Seeley nicht alles Supranaturale in

jedem Sinn aus der Religion verbannt wissen, vielmehr möge der Glaube sich immer auch noch eine höhere Welt über der uns bekannten offen halten, nur dürfe dieses Transscendente nicht zur Hauptsache gemacht werden.

So interessant dieser ästhetische Agnosticismus als Uebergangsform in einem skeptischen Zeitalter ohne Zweifel ist, so wird man doch den Kritikern desselben nicht so ganz Unrecht geben können, wenn sie diese Erweiterung der Religion zur Bewunderung alles Schönen und Erhabenen in Natur und Geschichte für eine Verflüchtigung und Entleerung derselben erklären, bei welcher das Bedürfniss des frommen Gemüths keine Befriedigung finde. Die Religion — sagt hierzu z. B. J o h n T u l l o c h , — ignorirt zwar nicht die Natur, sondern findet in ihr allerdings göttliches Walten, aber ihr eigenthümliches Kennzeichen ist ein die Natur wie die Menschheit übersteigendes Ideal. Der Heilige der Propheten und der himmlische Vater Christi sind nicht blos höhere, sondern wahrere Begriffe als irgendwelche Naturbegriffe früherer Religionen. Das eigentliche Problem ist: gibt es über Natur und Mensch Geist, ein allgemeines Selbstbewusstsein, mit welchem unser höheres Leben in Verkehr stehen kann? Unter Religion zu verstehen die Bewunderung der Gesetze der Natur und der Ideale der Kunst und Wissenschaft, heisst die Sprache verwirren und die sittlichen Begriffe, die das Christenthum unserem Denken eingepflanzt hat, auf die überlebte Stufe heidnischen Denkens zurückschrauben. — Vielleicht darf man hinzufügen, dass auch das Denken bei einem so unbestimmt problematischen Verhältniss der Welt zu dem e i n e n Prinzip sich nicht beruhigen mag, um so weniger, je mehr es sich bemüht, das Ganze der Welt in der Einheit des Gedankens zu begreifen, wie dieses eben die Tendenz des Evolutionismus in seinen verschiedenen Formen ist.

Als der Hauptvertreter des Agnosticismus gilt gegenwärtig H e r b e r t S p e n c e r. Aber der Agnosticismus, welchen er von Hamilton und Mansel übernommen hat, bildet bei H. Spencer nur die eine Seite seiner Philosophie, gewissermassen den bequemen Hintergrund, in welchen alle metaphysischen Fragen versenkt werden, um desto ungehinderter ein System des natürlichen Evolutionismus aus den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft zu errichten. Die Bedeutung seiner Philosophie liegt in dem energischen Versuch, den Gedanken der „Entwicklung“, wie er seit Darwin für die Naturwissenschaft massgebend geworden ist, zum beherrschenden Gesichtspunkt für eine einheitliche systematische Erkenntniss der Welt zu

machen. Um seine natürliche Entwicklungslehre vor der Kollision mit den Voraussetzungen des bestehenden Glaubens zu bewahren, hat er die Unerkennbarkeit des Absoluten als Scheidewand zwischen Philosophie und Religion aufgerichtet, in der Hoffnung, damit für immer den Frieden zwischen beiden hergestellt zu haben, in Wahrheit freilich mit dem Erfolg, dass er die Religion ihres Inhalts und sein wissenschaftliches System des obersten Prinzips beraubte. Da nun aber doch der bei Spencer im Vordergrund stehende Gedanke eines einheitlichen gesetzmässigen Weltzusammenhangs oder der systematischen Einheit der Erscheinungen den eines verbindenden Prinzips oder Einheitsgrundes nothwendig fordert oder eigentlich schon einschliesst, so hat Spencer den Agnosticismus nicht konsequent durchzuführen vermocht, sondern hat aus der blosen Negation, was das Absolute bei Hamilton ist, unter der Hand eine Realität gemacht, welche sich zu den Erscheinungen als deren positive Ursache verhalte, nur dass man über das Was derselben und über ihr Verhältniss zu den Erscheinungen nichts bestimmtes wissen könne.

In den „First Principles", der Grundlegung seiner Philosophie, geht Spencer davon aus, dass die Religion, da sie in der Menschheit aller Zeiten eine grosse Bedeutung hatte und auch allen Angriffen der Wissenschaft zum Trotz sich immer zu behaupten vermochte, etwas Wahres enthalten müsse. Da es nun aber verschiedene Religionen gibt, welche diesen Anspruch erheben, und da auch die Wissenschaft Anspruch auf Wahrheit hat, die Wahrheit selbst aber doch nur eine sein kann, so kann diese nach Spencer's Meinung nur in dem gesucht werden, was die verschiedenen Religionen mit einander und mit der Wissenschaft gemeinsam haben. Diess kann nicht ein bestimmter Begriff des Absoluten oder der Ursache der Welt sein, denn gerade hierüber gehen die Meinungen auseinander und bei jeder der drei Haupttheorien: Atheismus, Pantheismus und Theismus zeigt sich die Unmöglichkeit einer befriedigenden und widerspruchslosen Lösung. Daraus folgt, dass Gott, das Absolute oder Unbedingte, für uns überhaupt unerkennbar ist, ein grosses Mysterium, wie es auch alle Religionen theilweise und, je höher sie stehen, desto mehr anerkannt haben, nur dass der Philosoph dieses Mysterium nicht blos, wie jene lehren, für ein relatives sondern für ein absolutes hält. Eben darin stimmt aber auch die Wissenschaft mit der Religion ganz überein, denn auch sie kann über die allgemeinsten Begriffe: Kraft und Materie, Raum und Zeit nichts wissen; sie kann nur Dinge erkennen, indem sie dieselben mit anderen ähnlichen vergleicht, eben

desswegen kann sie das Absolute, das mit nichts zu vergleichen ist, nicht erkennen.

Aber wenn gleich es im Wesen unseres Bewusstseins liegt, dass es nur begrenztes bestimmt erkennen kann, so will Spencer doch nicht mit Hamilton soweit gehen, dass er das Absolute für einen rein negativen Begriff erklären würde. Vielmehr ist nach ihm die Realität des Absoluten das nothwendig zu denkende Correlat des Relativen. Diess folgert er sowohl aus dem Wesen des Bewusstseins als aus der Analyse des Realen. Denn wenn jedes bestimmte Bewusstsein einen begrenzten Inhalt hat, so setzt dieser ein Unbegrenztes als allgemeinen Inhalt und als das Material des begrenzenden Denkens voraus. Unser Selbstbewusstsein, sofern es Bewusstsein des bedingten Ich und Nichtich ist, setzt ein Nichtbedingtes, welches weder Ich noch Nichtich ist, als ein Correlat voraus: Dieses ist eben das Absolute, welches sonach das nothwendige Gegenstück zu unserem Selbstbewusstsein ist. Und dieser apriorische Beweis aus dem Bewusstsein wird nach Spencer bestätigt durch einen aposteriorischen aus der Analyse des Realen. Die Resultate der modernen Physik und Chemie lassen als das Beharrliche in allen Phänomenen die Erhaltung der Kraft erkennen, die sich in verschiedenen Formen äussert, welche in einander übergehen, in deren Wechsel aber die Kraft selbst sich unverändert behauptet. Ist hiernach jede einzelne Kraft nur eine relative veränderliche Erscheinungsform einer allgemeinen unveränderlichen Kraft, so ist diese die absolute Realität, welche als Hintergrund und Träger alles Relativen und Phänomenalen nothwendig vorausgesetzt werden muss. Aus den Bewegungen dieser absoluten Kraft, die sich im Rythmus der Anziehung und Abstossung, der Entwicklung und Auflösung wechselnd vollziehen, ist die ganze Welt zu erklären, die Phänomene des natürlichen und des geistigen Lebens stehen unter denselben allgemeinen Gesetzen der Materie, der Bewegung und Kraft, welche aber selbst nur Symbole der nach ihrem Ansich unerkennbaren absoluten Realität oder Kraft sind.

Es leuchtet ein, dass Spencer mit diesen Bestimmungen die Hamilton-Mansel'sche Lehre von der Unerkennbarkeit des Absoluten sehr stark modificiert hat. Dieses Spencer'sche Absolute, von welchem Substanzialität und Causalität, Ewigkeit und Unveränderlichkeit ausgesagt wird, ist nicht mehr das einfache Unbekannte, welches über alle unsere Begriffe gehen würde. Es fragt sich nur, ob die Bestimmung des Absoluten bei Spencer zureiche, um daraus die Welt des geistigen Lebens zu erklären, und ob sie geeignet sei, als Basis der Versöhnung der Wissenschaft mit der Religion zu dienen. Schwer-

lich wird man das bejahen können. Man wird den Gegnern Spencer's nicht ganz Unrecht geben können, wenn sie in seinem agnostischen Evolutionismus nur einen verkappten materialistischen (hylozoistischen) Pantheismus erblicken; denn wenn das oberste Prinzip nichts anders sein soll als Kraft, die sich in verschiedenen Bewegungen äussert, so sind wir damit nicht über den Materialismus hinaus. Andererseits muss man zugeben, dass Spencer's eigentliche Intention auf etwas Höheres hinzielt, an dessen Erreichung ihn nur die Befangenheit in den Voraussetzungen des Empirismus und der Associations-Psychologie gehindert hat, an das er aber doch in manchen seiner Sätze nahe genug anstreift. Wenn das Absolute als das nothwendige Correlat unseres Selbstbewusstseins zu denken ist, wird es dann blos als physische Kraft zu denken sein oder nicht vielmehr als allgemeines Selbstbewusstsein, als geistiges Selbst? Und wenn uns der Begriff der Kraft entspringt aus der Erfahrung unserer eigenen Willenskraft, ihrer Thätigkeit und Hemmung, liegt es dann nicht nahe, die geistige Kraft als das Prius der physischen, und sonach die allen besonderen Kräften zu Grunde liegende absolute Kraft als Geist zu denken. Mit diesen Konsequenzen würde der Evolutionismus ganz wohl zusammenbestehen können, nur würde er aus einem naturalistischen in einen idealistischen sich verwandeln und damit erst würde sich auch eine brauchbare Basis für die von Spencer mit Recht angestrebte Versöhnung von Religion und Wissenschaft ergeben.

Spencer würde vielleicht selbst diesen weiteren Schritt gethan haben, wenn er in der entscheidenden Frage nach dem fundamentalen Erkenntnissakt sich von der Oberflächlichkeit und Verworrenheit der Associations-Psychologie loszumachen vermocht hätte. Er bleibt aber in dieser hängen, indem er das Bewusstsein definirt als eine Succession von Empfindungen oder Veränderungen, welche eine Relation verschiedener Zustände einschliesse und durch verschiedene Eindrücke von Kraft bewirkt werde. Die Frage erhebt sich hierbei wieder ebenso wie bei Mill: kann eine Succession von Empfindungen oder Veränderungen als solche gewusst werden ohne ein Subjekt der Veränderung, ohne ein thätiges synthetisches Prinzip, welches die wechselnden Empfindungszustände in der Einheit des Bewusstseins verknüpft? Für ein solches hat aber Spencer keinen Raum, da er das Ich nur aus einer Reihe schwacher Empfindungen, wie das Objekt aus einer Reihe starker oder lebhafter Empfindungen bestehen lassen will. Er kennt also eigentlich überall nur passive Empfindungen oder Krafteindrücke und meint aus dem blosen Wechsel derselben das Bewusstsein erklären zu können, welches doch ohne die thätige Synthese des Ich ganz unerklärlich bleibt. Spencer hat diesen Hauptfaktor nur darum ignoriren können, weil er, wie alle Empiristen, „die Succession von Empfindungen mit dem Wissen von der Succession, Veränderungen des Bewusstseins mit Bewusstsein der Veränderung konfundirt". Indem er von „Veränderung der Bewusstseinszustände als Folge wechselnder Krafteindrücke" spricht, will er das Bewusstsein durch äussere Einwirkungen entstehen lassen, welche doch nur durch Beziehung auf ein schon vorauszusetzendes Bewusstsein als Veränderung erkannt werden können; er setzt also eigentlich das Bewusstsein, während er es aus äusserer Einwirkung erklären will, stillschweigend schon als innerlich vorhanden voraus. Man wird in der That der scharfsinnigen Kritik von G r e e n [1]) darin zustimmen müssen, dass Spencer das erkenntnisstheoretische Grundproblem, wie es von Hume gestellt und von Kant durch die synthetische Funktion des Ich gelöst worden ist, gar nicht begriffen habe. Spencer meinte Kant widerlegt zu haben durch die neue Entdeckung der evolutionistischen Naturgeschichte, dass die vermeintlich apriorischen oder angeborenen Ideen, welche der Erfahrung vorhergehen sollen, in Wahrheit nur das Resultat der Erfahrung der Gattung seien, welches dem Individuum als Erbe angeboren werde. Dabei übersah aber Spencer [2]), dass das Problem darin bestehe: wie überhaupt Erfahrung möglich werde? ein Problem, welches sich ganz gleichbleibt, ob man an die Erfahrung des Einzelnen oder der Gattung denke, und zu dessen Lösung also auch keine naturgeschichtliche „Psychogenesis" das geringste beitragen kann. Und während seine evolutionistische Psychologie zur Lösung des Erkenntnissproblems gar nichts beiträgt, hat Spencer diese sogar unmöglich gemacht dadurch, dass er das Verhältniss von Subjekt und Objekt, Ich und Nichtich zu einem blosen Gradunterschied in der Stärke oder Lebhaftigkeit von Empfindungsreihen herabsetzte. Ein so gründlicher Irrthum am entscheidenden Punkt kann freilich nur von fatalen Wirkungen für das ganze darauf gebaute System sein. Wer in sichselbst nicht das thätige Subjekt, den selbstbewussten Geist erkennt, von dem ist nicht zu erwarten, dass er solchen über sich im Absoluten finden werde.

Hinsichtlich der religiösen Bedeutung der Spencer'schen Lehre vom Unknowable mögen noch die kritischen Urtheile von M a r t i n e a u und J. C a i r d hier eine Stelle finden. Ersterer sagt [3]): Spen-

[1]) Works, Vol. I, p. 383 ff.
[2]) Vgl. die Kritik dieser Theorie bei M a r t i n e a u, Types of ethical theory, Vol. II, p. 357 ff.
[3]) Study on Religion, I, p. 131 f.

cer's Zeugniss gegen den reinen Phänomenalismus ist von hohem Werth. Denn er blickt doch über das Gebiet der Phänomene hinaus nach den Bedingungen der Religion, welche sich nicht dabei beruhigen kann in's Leere zu starren. Aber seine Behauptung, dass wir nur wissen können, dass eine absolute Macht ist, aber nicht, was sie ist, ist unmöglich, weil widersprechend. Das erstere können wir nur wissen durch unser Denken, wie kann es aber ein Denken geben ohne denkbares Objekt? Schon damit, dass Spencer dieses Existirende eine „Macht" nennt, entfernt er sich einen Schritt vom Unbekannten. Indem er ausserdem sagt, wir seien genöthigt, diese Macht als allgegenwärtig, als ewig, als eine, als Ursache, die sich in allen Phänomenen offenbare, zu betrachten, so haben wir eine Liste von Prädikaten, die zwar für die Forderungen der Religion noch zu dürftig, aber zu reich ist, um noch von Unerkennbarkeit zu reden. Indem wir dieses Absolute von allem, was darauf bezogen ist, unterscheiden, erkennen wir es, denn unterscheiden ist erkennen. Daher kann diese negative Ontologie, welche „die höchste Realität" mit gänzlicher Leerheit identificirt und das Unendliche im Sein zur Null im Denken macht, sich nicht auf die Dauer in dieser prekären Position behaupten; sie muss entweder in den Gemeinplatz herabsinken, dass Phänomene alles seien was wir erkennen, oder dann fortschreiten, wie vorsichtig auch immer, zu weiteren Begriffen von der unendlichen Ursache, hinreichend, um die gänzliche Verfinsterung zum Halbschatten eines geheiligten Mysteriums abzuschwächen. Uebrigens, bemerkt Martineau treffend, sei die freiwillige Unwissenheit des Agnosticismus zu begreifen als die natürliche Reaktion gegen die Ansprüche der Menschen auf mehr Erkenntniss als sie zu begründen vermögen. „Für vieles am Agnosticismus unseres Zeitalters ist der Gnosticismus der Theologen unleugbar verantwortlich."

John Caird hat in der Schrift: „Introduction to the Philosophy of Religion" (1880) eine eingehende Kritik des Spencer'schen Agnosticismus gegeben (p. 16—38), deren Hauptgedanken die folgenden sind. Die beiden Sätze, dass unser Erkennen auf das Endliche und Relative beschränkt sei und dass wir von einer Existenz jenseits des Endlichen wissen, widersprechen sich und heben sich gegenseitig auf. Wer die Grenze des menschlichen Erkennens behauptet, zeigt ebendamit, dass es nicht blos begrenzt ist auf das Relative, weil er dann auch kein Wissen von seiner Grenze haben könnte. Die wahre Konsequenz der erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen Spencer's ist nicht die Unerkennbarkeit des Absoluten, sondern seine Nichtexistenz; das „unerkennbare Absolute" ist einfach die Negation des Gedankens und damit auch des Seins in jedem Sinn, in welchem wir das Wort brauchen können. In Wahrheit beruht die Behauptung der Unerkennbarkeit des Absoluten auf einer falschen Abstraktion, indem man zuerst ein absolutes Objekt losgelöst von allen Beziehungen zum Denken fingirt und dann die so selbstgeschaffene Undenkbarkeit desselben für die Folge unserer begrenzten Erkenntnissfähigkeit erklärt. Nichts kann irgendwelche Realität für uns haben, es sei denn fähig in das Denken einzugehen oder es sei in sichselbst denkbare Realität. Alle Wissenschaft geht aus von der stillschweigenden Voraussetzung, dass die Natur und die Menschenwelt erkennbar ist, dass Vernunft, Gedanke in den Dingen, vernünftige Beziehungen in den Ereignissen der Geschichte seien. Diese allgemeine Voraussetzung kann uns nicht verlassen, wenn wir uns über Natur und Menschheit zum letzten Grund aller Phänomene erheben. Ist die Vernunft unwiderstehlich genöthigt (auch nach Spencer), über den vielen und wechselnden Phänomenen eine beharrende Einheit und unendliche Realität zu suchen, so kann sie auf dieser Stufe sowenig wie auf einer vorhergehenden den selbstmörderischen Widerspruch begehen, durchs Denken ein Objekt zu suchen, welches keine Beziehung zum Denken hat, und die letzte Erklärung aller vernünftigen Beziehungen im Unvernünftigen zu suchen. Voraussetzung sowohl als Endziel des Denkens kann nicht ein Absolutes sein, welches die Negation des Denkens ist, sondern vielmehr ein solches, welches alles endliche Sein und Denken einschliesst, weil es in sich selbst die Einheit von Denken und Sein ist, und in welchem ebendaher auch unser menschliches Denken nicht sein Ende, sondern seine Vollendung findet. Endlich bemerkt Caird, dass Spencer's Zumuthung, das Unerkennbare religiös zu verehren, dem menschlichen Gemüth unmöglich ist. Freilich enthält alle Religion ein Element des Mysteriums, weil die endliche Intelligenz nicht das Mass der unendlichen sein kann; aber eine Religion, die ganz nur Mysterium wäre, ist ein absurder und unmöglicher Begriff, sie wäre nichts Geringeres als die Apotheose der Ignoranz. Die Ehrfurcht die wir fühlen für den Gott, in welchem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen sind, aller unerschöpfliche Reichthum der Wahrheit, in welchem unser Denken immer neuen Reiz der Erhebung und Bewunderung findet, ist gänzlich verschieden von dem stummen Staunen der Unwissenheit oder von der dumpfen Scheu vor dem Uebernatürlichen, wie sie sich im Fetischdiener zeigt, dessen Religion die nächste Verwandtschaft mit der Religion des Unknowable hat. Die wahre Religion ist nicht blinde Furcht vor einem Unbekannten, sondern Vertrauen, Sympathie

und Liebe zu dem Gott, der Licht und in dem keine Finsterniss ist, und dessen Erkenntniss für den menschlichen Geist ewiges Leben ist. —

Wie schon aus dieser Kritik Spencer's erhellt, und wie er auch im Vorwort selbst bemerkt, steht John Caird wesentlich auf dem Standpunkt der Hegel'schen Religionsphilosophie. Er begründet die Wahrheit des Gottesglaubens durch den Grundgedanken der Hegel'schen Spekulation, in welchem er den Kern des „ontologischen Beweises“ sieht, dass die Korrelation von Denken und Sein in unserem Bewusstsein die absolute Einheit beider im göttlichen Selbstbewusstsein als nothwendig zu denkende Voraussetzung einschliesse. Er beschreibt ferner im Anschluss an Hegel die Formen des religiösen Bewusstseins: die bildliche Vorstellung, den abstrakt scheidenden Verstand und die synthetisch verknüpfende Spekulation, welche in den für den Verstand unlösbar erscheinenden Gegensätzen („unendlich und endlich, Freiheit und Nothwendigkeit“ etc.) die unzertrennlichen Momente einer konkreten Einheit erblickt. Auch Caird's Religionsbegriff ist im Anschluss an Hegel gebildet, doch mit stärkerer Betonung der ethischen Seite und insofern auch mit Fichte's ethischer Mystik verwandt; Religion ist die Verwirklichung des Ideals, welches in der Sittlichkeit stets nur angestrebt, nie wirklich erreicht wird, denn Religion ist die Hingabe des endlichen Willens an den unendlichen, die Verleugnung alles selbstisch beschränkten Wollens und volle Einigung mit dem göttlichen Willen. Daher ist der Eintritt in das religiöse Leben das Ende des Streits zwischen dem falschen Selbst und jenem höheren Selbst, welches zugleich das meine und unendlich mehr als das meine ist, es ist die Realisirung des göttlichen Selbst im menschlichen. — Im letzten Capitel des Buchs, welches das Verhältniss von Religionsphilosophie und Religionsgeschichte bespricht, finden sich treffliche Bemerkungen über verkehrte und richtige Anwendung des Entwicklungsbegriffs auf die Religionsgeschichte. Dieser Begriff ist nach Caird keineswegs unvereinbar mit dem Anspruch des Christenthums auf göttlichen Ursprung, wofern nur der letztere nicht so einseitig verstanden wird, dass aller Zusammenhang des Christenthums mit der menschlichen Geschichte abgebrochen würde, was übrigens auch nicht im Interesse der Apologetik liegen kann. Freilich darf die Anwendung des Entwicklungsbegriffs auf das Christenthum auch nicht in dem Sinn verstanden werden, als ob in ihm nichts Neues ursprünglich aufgetreten, sondern nur alte Elemente in eine neue Combination getreten wären. Vielmehr ist die Verknüpfung des Christenthums mit der Vergangenheit so zu denken, dass die Umwandlung des Alten durch neue schöpferische Kräfte vollbracht wurde.

— So tritt in dieser an Hegel anlehnenden Richtung ein Evolutionismus anderer, idealistischer Art dem naturalistischen von Herb. Spencer zur Seite.

Mit der Hegel'schen Philosophie ihre Landsleute bekannt zu machen, haben sich besonders die schottischen Philosophen Eduard Caird und H. Stirling und der Oxforder Professor Thomas Green erfolgreich bemüht; die beiden Ersteren durch treffliche Monographieen über Kant und Hegel, in welchen sie, sonst in Manchem von einander abweichend, darin übereinstimmten, dass sie die Kant'sche Philosophie als den grundlegenden Anfang der in Hegel gipfelnden Spekulation darstellten. Diese Auffassung des Verhältnisses unserer beiden grossen Philosophen scheint jetzt in England und Schottland ziemlich allgemein herrschend zu sein, und sie ist zweifellos viel richtiger, als die bei uns durch die Neukantianer in den letzten Decennien in Umlauf gesetzte Auslegung Kant's, nach welcher derselbe, um ihn von dem verpönten Hegel möglichst weit abzurücken, im Sinn von Hume und Locke gedeutet werden sollte, womit gerade das Epochemachende seiner Philosophie völlig ignorirt wird. Es ist in der That eine völkerpsychologisch merkwürdige Erscheinung, dass in denselben Jahren, wo in Deutschland die jüngere Generation den philosophischen „Fortschritt“ darin erblickte, von Hegel auf Kant und von Kant auf Hume und Locke zurückzugehen, die jüngere Generation in Grossbritannien genau den umgekehrten Weg gegangen ist. Thomas Hill Green hat in den ausführlichen „Indroductions“ zu den Werken Hume's, wodurch er sich zuerst als philosophischer Forscher bekannt machte (1874), zu zeigen gesucht, dass die englische Philosophie der letzten hundert Jahre stationär geblieben sei, weil sie noch immer auf dem Grund des Locke'schen Empirismus weiter baute, dessen Unhaltbarkeit doch Hume gezeigt habe, und dass also die erste Bedingung des Fortschritts eine ernsthafte Wiederaufnahme des von Hume gestellten Problems sei, eines Problems, dessen Lösung Green selbst nur in der Richtung der von Kant begonnenen und von Hegel durchgeführten Spekulation für möglich hielt. Dieser Ueberzeugung hatte er schon einige Jahre vorher in dem geistvollen Essay: „Popular Philosophy in its relation to life“ Ausdruck gegeben, wo er am Schluss [1]) sagt, dass der unserer Zeit eigenthümliche Skepticismus davon herrühre, dass Kunst, Religion und politisches Leben über die nomina-

[1]) Works, Vol. III, 124.

listische Logik und individualistische Psychologie des seit Locke herrschenden Empirismus hinausgewachsen seien, während das Denken noch in dessen Formeln befangen sei. Daher die Zerfahrenheit und Schwäche, bei welcher auch gute Motive und hohe Aspirationen sich ins Leere oder in wilden Ausbrüchen der Handlung verlieren, mit welcher spekulative Schwäche oft sichselbst zu beruhigen suche. Das Ueberwiegen eines solchen Gemüthszustands sollte, wie Green hofft, wenigstens das Interesse wecken an einer Philosophie, wie der Hegel's, deren ausgesprochener Zweck war, Formeln zu finden, die der Thätigkeit der Vernunft in Natur und Gesellschaft, in Kunst und Religion angemessen wären.

Green hatte als Lehrer in Oxford durch die Macht seiner gediegenen, theoretisch wie praktisch auf die höchsten Ideale gerichteten Persönlichkeit einen starken und noch heute fortwirkenden Einfluss auf die um ihn sich schaarende Jugend geübt. In weiteren Kreisen ist seine Bedeutung als philosophischer Denker erst nach seinem Tod durch seine nachgelassenen Schriften bekannt geworden. Für unseren Zweck kommen vorzüglich seine Prolegomena zur Ethik, die er selbst noch zum Druck fertig gemacht hat, und die theologischen Aufsätze und Vorträge, welche im III. Band seiner gesammelten Werke zusammengestellt sind, in Betracht. Aus diesem und aus den Notizen des vom Herausgeber vorausgestellten Memoir entnehme ich die folgende Skizze seiner Religionsphilosophie.

In einer Besprechung von Caird's Religionsphilosophie tadelt Green, dass jener noch zu sehr in der dialektischen Methode Hegel's befangen sei und Denken ohne weiteres mit Realität identificire; man müsste sich zu der bisher üblichen Form dieser Philosophie freier stellen, um allgemeine Anerkennung zu erzielen für das, was ihre vitale Wahrheit ausmache: dass es ein geistiges, selbstbewusstes Wesen gebe, von welchem alles Reale Ausdruck sei; und dass wir auf dieses Wesen nicht blos als Theile der Welt bezogen seien, sondern als Theilhaber an dem Selbstbewusstsein, durch welches es zugleich die Welt bildet und von sich unterscheidet; endlich dass unsere Theilnahme an ihm die Quelle sei der Moral und Religion. Die Ausführung dieser Sätze bildet den Inhalt von Green's Religionsphilosophie. Den Grund des Gottesglaubens findet er in der intellektuellen und sittlichen Natur des Menschen. Unser eigenes Erkennen der Welt, sofern es selbstthätiges Verknüpfen eines Mannigfaltigen zur Einheit des Selbstbewusstseins ist, wird uns zum Erkenntnissgrund eines selbstthätigen Geistes im Universum, welcher Seinsgrund einer analogen Thätigkeit in uns ist, nämlich Quelle und Band derjenigen immer wachsenden Synthesis, welche Erkenntniss heisst. Als Prinzip aller Erkenntniss ist aber Gott nicht in demselben Sinn wie andere Objekte erkennbar, sondern kann nur in Metaphern vorgestellt werden und praktisch erfahren werden als Kraft unserer erkennenden und liebenden Geistesthätigkeit. Wie unser Denken einen ewigen denkenden Geist als Möglichkeitsgrund voraussetzt, so auch unser sittliches Handeln einen ewigen zwecksetzenden und uns als seine Werkzeuge brauchenden Willen. Denn alles sittliche Handeln ist Selbstverwirklichung, Entwicklung der in uns liegenden Anlagen, Streben nach Verbesserung unseres wirklichen Seins in der Richtung auf ein höchstes Ideal. Dieses unser Streben nach immer Besserem ist der Thatbeweis eines absolut Besten. Denn die in uns nur als Möglichkeit liegenden und erst durch selbstthätige Entwicklung zu verwirklichenden Anlagen setzen ein übermenschliches Bewusstsein voraus, in welchem und für welches sie Wirklichkeit sind; es muss ein ewiges Subjekt sein, welches alles das ist, was das zeitlich sich entwickelnde Subjekt zu werden die Anlage und Aufgabe hat. Insofern braucht Green den etwas gewagten Ausdruck: Gott ist unser mögliches oder ideales Selbst. Das soll aber nicht so verstanden werden, als ob er ein leeres, blos vorgestelltes Ideal wäre; vielmehr ist er gerade das wahrhaft reale und realisirende Prinzip unseres immer nur relativ realen Selbstes; ebensowenig soll es im Sinn einer pantheistischen Identifikation von Gott und Mensch verstanden werden, da vielmehr unser stets unvollkommenes, werdendes Sein uns von dem ewig vollkommenen Sein Gottes wesentlich unterscheidet. Wohl aber soll damit angedeutet sein, dass der menschliche Geist im Prinzip mit dem göttlichen eins ist, an ihm relativ Theil hat, eine Reproduktion des Göttlichen unter den Bedingungen der Endlichkeit darstellt. Ebendarin liegt nach Green das tiefste Wesen des Christenthums, in diesem Bewusstsein, dass Gott nicht eine ferne und fremde Macht sei, sondern der Vater, dessen Wort uns nahe ist, von dem wir sagen können, wir sind Vernunft von seiner Vernunft, sein Geist lebt in uns und wir leben für ihn, indem wir für die Brüder leben, und wir leben eben damit frei, weil in Gehorsam gegen den Geist, der auch unser eigen Selbst ist, und in der Gemeinschaft mit ihm haben wir die Gewissheit ewigen Lebens. Ein Selbst, welches überzeitliche ewige Ideen denken und wollen, ewige Güter erstreben kann, ist selbst überzeitlich, nimmt an der Natur des Ewigen Theil; die Erfüllung seiner Anlagen kann nicht seine Vernichtung sein, wenn wir auch von dem positiven Zustand des erfüllten Ideals, weil er ausser unserer Erfahrung liegt, uns keine Vorstellung machen können.

Der Philosoph weiss sich sonach in wesentlichem Einklang mit dem christlichen Glauben, sofern dieser im rein religiösen Sinn gefasst wird: als eine Gemüthsverfassung, bestehend im Bewusstsein der potentiellen Einheit mit Gott und sich äussernd im Streben nach Verwirklichung dieser Einheit im Leben, in Selbstverleugnung und vertrauender Liebe. Dieser Glaube ist von allem, was historischer Beweis heissen mag, ganz unabhängig und trägt seine Gewissheit unmittelbar in sich selbst. Er kann — als rein religiöser Glaube — auch mit der Erkenntniss nicht in Konflikt kommen, da beide gleichsehr ihre Quelle haben in der menschlichen Vernunft, die selbst wieder eine Offenbarung der göttlichen Vernunft ist. Aber der religiöse Glaube, wie er in der Kirche sich empirisch findet, hat auch noch eine andere Seite, durch welche er mit der Erkenntniss nothwendig in Konflikt geräth. Die rein geistige Wahrheit wird in die Formen der Imagination gekleidet, welche dem Gedanken nie völlig adäquat sein können. Die fortgehende Offenbarung Gottes im Innern des Menschen und im Ganzen der menschlichen Geschichte wird eingeengt auf ein einmaliges oder mehrmaliges Ereigniss der Vergangenheit von exceptioneller, schlechthin mirakulöser Art. Solche Wunderereignisse sollen dann den nächsten Gegenstand des Glaubens bilden und dieser Wunderglaube soll die unerlässliche Bedingung christlicher Frömmigkeit und Sittlichkeit sein. Man übersieht dabei, dass das Fürwahrhalten irgendwelcher Geschichtsüberlieferungen, mögen dieselben gut oder schlecht bezeugt, wahr oder unwahr sein, auf jeden Fall immer nur ein Akt des Intellekts wäre, der zu dem sittlichen Werth des Menschen, seinem religiös-sittlichen Charakter, in gar keiner Beziehung stände. Gegen diesen von den Kirchen noch immer geforderten Glauben an das Mirakulöse als specifische Form göttlicher Offenbarung sträubt sich heutzutage ebensosehr das sittliche Gefühl wie die intellektuelle Bildung. Denn wo einmal der Begriff der „Natur" als eines Systems uniformer Gesetze erkannt ist, da würde ein „übernatürliches Ereigniss" als Bruch der Continuität der Ordnung erscheinen, zu welcher es doch als Ereigniss selbst gehören soll, d. h. es würde zu einem inneren Widerspruch, den das Denken nicht vollziehen kann. Solange also die Wahrheit der Religion abhängig gemacht wird von übernatürlichen Ereignissen, ist die Wissenschaft im Recht, wenn sie den Glauben eine Fiktion nennt und mit Unvernunft identificirt. Die Aufgabe der religiösen Apologetik kann demgegenüber nur darin bestehen, den Glauben in seinem geistlichen religiösen Kern von den inadäquaten Formen der Imagination zu

unterscheiden und das Entstehen und Wachsen der letzteren geschichtlich zu begreifen.

Die kritische Geschichte des christlichen Glaubens lag zwar nicht in der Aufgabe Green's als Philosophen, aber er verräth überall eingehende Bekanntschaft mit den Ergebnissen der modernen historischen Kritik, die sich seinen philosophischen Spekulationen als bestätigende Ergänzung anschliessen konnten. Der Ruhm des Christenthums, sagt Green[1]) trefflich, ist nicht, dass es ausschliesst, sondern dass es einschliesst, nicht, dass es einmal fertig gegeben worden in besonderer Institution oder Bekenntniss, sondern dass es Ausdruck ist eines gemeinsamen Geistes, welcher Alles in Eins zusammenfasst. Zurückgehend können wir seine Quelle nicht erreichen, vorwärts blickend seine endliche Macht nicht vorhersehen. Wir thun ihm Unrecht, wenn wir es von einem vergangenen Ereigniss abhängen lassen und mit dem Glauben eines bestimmten Zeitalters identificiren. Was wir dabei an Bestimmtheit zu gewinnen scheinen, das verlieren wir an Dauerhaftigkeit der Ueberzeugung, da wir uns dem betreffenden Ereigniss stets nur durch eine Reihe von schwankenden Interpretationen nähern, seine ursprüngliche Natur aber nie zu voller Sicherheit bringen können, und da die „sichtbare Kirche" in jedem Zeitalter wieder wesentlich eine andere geworden ist. Aber wenn auch das System der praktischen Ideen, welche wir Christenthum nennen, seinen Wurzeln nach so alt ist, wie die Menschheit, so konnte es doch zur Entwicklung nur kommen durch bestimmte geschichtliche Ereignisse und Persönlichkeiten, unter welchen einige an Wichtigkeit hervorragen vor allen. Es kam der „Menschensohn", der sich in der Niedrigkeit menschlichen Lebens und Sterbens einer Gottesmittheilung an ihn und durch ihn an die Menschheit bewusst war. Dann kam Paulus, der seinen aus der Zeitphilosophie stammenden Begriff des himmlischen Menschen in Jesus realisirt fand und Jesu Tod und Auferstehung zum Symbol des fundamentalen Prinzips machte, dass der Mensch nur durch Ausgehen von seinem engen natürlichen Selbst zu seinem wahren göttlichen Selbst kommt. Aber während bei Paulus dieses Moralische und Geistliche das Uebergewicht über das Mirakulöse hatte, kehrte sich später das Verhältniss in's Gegentheil um. Doch folgte auf Paulus zwei Generationen später der unbekannte Verfasser des vierten Evangeliums, welcher der Person Christi jene endgiltige geistliche Auslegung gab, welche sie für immer aus der Region der Geschichte und damit der Zweifel, die alles Historische

[1]) „The witness of God" (Vol. III, 241 ff.).

umgeben, entnommen und in dem gereinigten Gewissen als den immanenten Gott fixirt hat. Durch seine Verbindung des Geistlichen und des Sinnlichen im Glauben, des Gottes und des Menschen in Christus hat dieses Evangelium die Aufgabe erfüllt, den höchsten Gedanken in der Sprache der Imagination darzustellen und ist so zur Quelle der höchsten Religion geworden. Aber während nach Paulus und Johannes Christus als Geist in den Glaubigen wohnt und wirkt, ist er in der Kirche stufenweise veräusserlicht und mystificirt worden. So entstand das Dogma mit seinen Mysterien, welchem sich jetzt mehr und mehr die Erkenntniss und die reinste sittliche Bildung entfremdet fühlen. Aber die durch das biblische Christusbild geweckte „vertrauende Liebe", einmal in Leben und Charakter hineingearbeitet, kann alle Stösse des Kriticismus und alle Fragen nach historischen Ereignissen überleben. Und wenn dem modern denkenden Christen auch freilich die Gemeinschaft des bekennenden Glaubens mit der alten Kirche nicht mehr möglich ist, wenigstens nicht mehr in dem vollen Umfang wie den Anderen, so darf er sich doch durch das Band thätiger Liebe mit ihr verbunden fühlen. Green hat dieses an seinem eigenen Beispiel gezeigt, indem er in seltener Weise praktisch-sociale Wirksamkeit mit gelehrter Forschung zu verbinden wusste.

Dass der Neu-Hegelianismus in England sowenig, wie in Deutschland der alte Hegelianismus, das letzte Wort der Philosophie sein wird. dass auch solche Denker, welche mit dieser Philosophie gründlich vertraut sind und ihrem grossartig gedachten Idealismus volle Anerkennung zollen, dennoch von der Unhaltbarkeit des Systems sich überzeugt haben und in der Richtung des (auch in Deutschland in der nachhegel'schen Spekulation überwiegenden) spekulativen Theismus fortzuschreiten sich genöthigt sehen: dafür liegen schon gegenwärtig verschiedene Anzeichen vor. Zunächst ist hierfür die scharfsinnige Schrift von Andrew Seth: „Hegelianism and Personality" (1887) zu erwähnen, welche durch die Schriften von Green veranlasst zu sein scheint; denn sie beginnt mit kritischen Bemerkungen über die centrale Lehre Green's, dass ein allgemeines oder göttliches Selbst in jedem Individuum als das wirksame Prinzip seines theoretischen und praktischen Erkennens wirksam sei. Um diese Lehre zu verstehen und richtig zu beurtheilen, müsse man auf ihre Genesis in der Philosophie Kant's und seiner Nachfolger, besonders Hegel's zurückgehen. Eine feine Analyse und Kritik dieser Systeme führt zu dem Ergebniss, dass der Grundirrthum des He-

gelianismus und der verwandten englischen Lehre bestehe in der Identificirung des menschlichen und des göttlichen Selbstbewusstseins, und diese beruhe auf der durchgängigen Tendenz, die blose Form des Selbstbewusstseins, welche in allen Individuen dieselbe, also allgemein ist, zu einem realen Wesen zu hypostasiren und dieses als das gemeinsame göttliche und menschliche Selbst zu bezeichnen. Diess widerspreche, sagt Seth, dem charakteristischen Wesen des Selbst, welches, wenngleich erkenntnisstheoretisch ein Prinzip der Einigung, doch seiner metaphysischen Existenz nach ein Prinzip der Isolirung (?) sei. Denn das zweifelloseste Zeugniss des Selbstbewusstseins sei eben das, dass ich ein eigenes Centrum, eigenen Willen für mich selbst habe. Auch das religiöse Bewusstsein unterstütze keineswegs die Vorstellung von der menschlichen Seele als eines blosen Modus oder Ausflusses der göttlichen; im Gegentheil, die religiöse Selbsthingabe des menschlichen Willens an den göttlichen setze das selbstthätige Ich des Menschen voraus. Was Hegel Geist, absoluten Geist nenne, das sei im Grunde nichts als das abstrakte Schema der Intelligenz, wie es Fichte in der Wissenschaftslehre konstruirte. Aber diese abstrakte Form habe weder Realität noch realen Werth. Der Hegel'sche Versuch, das göttliche und menschliche Subjekt in einem absoluten Subjekt zu einigen, erweise sich zuletzt verhängnissvoll für die Realität beider. Wir können weder das göttliche noch das menschliche Selbst in dieser unmöglichen Einheit richtig begreifen, was nicht zu verwundern, da sie nur zwei untrennbare Aspekte unseres eigenen bewussten Lebens isolirt und hypostasirt sind. Soll dem göttlichen Selbst reale Existenz zukommen, so muss es, sagt Seth treffend, ein göttliches Centrum des Denkens, Wirkens, Fühlens geben, welches in seiner Manifestation im Universum ebensowenig aufgeht, wie die menschliche Persönlichkeit in ihrem Sein für Andere aufgeht. Die Annahme eines realen Selbstbewusstseins in Gott ist aber schon durch das Fundamentalprinzip der Erkenntnisstheorie gefordert: die Interpretation mittelst der höchsten erreichbaren Categorie; ist das Selbstbewusstsein das Höchste in uns, so können wir es Gott nicht absprechen; er mag, ja muss wohl unendlich mehr sein als was wir uns selbst seiend wissen, aber jedenfalls kann er nicht weniger sein. — Ebenso zweideutig, fährt Seth fort, wie über die Persönlichkeit Gottes, spricht sich das Hegel'sche System auch über die Unsterblichkeit des Menschen aus, und beides genau aus demselben Grunde: weil es sich in dieser Theorie nicht um ein reales, sondern um ein logisches Selbst handelt. Beide Positionen sind komplementäre Seiten derselben Weltansicht. Haben wir mit der

Hegel'schen Linken zu glauben, dass es keine permanente Intelligenz und Willen im Herzen der Dinge gebe, dann ist auch das selbstbewusste Leben seiner centralen Position entsetzt und wird ein bloser Zufall im Universum; einer Philosophie hingegen, welche sich auf das Selbstbewusstsein, zumal das sittliche stützt, muss es unglaublich erscheinen, dass die aufeinander folgenden Generationen verbraucht und bei Seite geworfen werden, als ob nicht der Charakter das einzig dauernde Produkt und werthvolle Resultat der Zeit wäre. — Seth fasst seine Kritik Hegel's und der Neu-Hegelianer dahin zusammen: Hegel selbst ist zwar Vorkämpfer des Idealismus und der besten Interessen der Menschheit; aber in der Ausführung bricht sein System zusammen und opfert zuletzt eben diese Interessen einer logischen Abstraktion, genannt „Idee", in welcher beide, Gott und Mensch, verschwinden.

Der spekulative Theismus, zu welchem Seth die Hegel'sche Spekulation fortzubilden sucht, ist auch vertreten in den Schriften von Robert Flint über „Antitheistic Theories" und „Theism" und in seinem kurzen, aber sehr lehrreichen Artikel über Theism in der Encyclopaedia Britannica. In der erstgenannten Schrift hatte Flint die materialistischen, positivistischen, pessimistischen und pantheistischen Theorieen Revue passiren lassen und ihre Unhaltbarkeit gezeigt; auf den Agnosticismus war er dort noch nicht eingegangen, sondern hatte eine besondere Schrift darüber in Aussicht gestellt, welche noch nicht erschienen ist. Man wird derselben mit um so grösserem Interesse entgegensehen dürfen, da der genannte Artikel über Theism einige treffliche Bemerkungen hierüber enthält. Er sagt, dass der Agnosticismus sowenig die nothwendige Consequenz des Kant'schen Kriticismus sei, dass er vielmehr mit dessen Prinzipien im Widerspruch stehe. Denn wenn die Categorieen es sind, die alle Erfahrung möglich machen, so kann ihre Geltung nicht auf die sinnliche Erfahrung beschränkt sein, sondern erstreckt sich ebensosehr auf das Gebiet der sittlichen und religiösen Erfahrung. Wird aber die objektive Giltigkeit der Categorieen oder nothwendigen Denkformen überhaupt geleugnet, so wird dadurch nicht blos der Theologie, sondern ebensogut allen anderen Wissenschaften der Boden entzogen, sie alle werden in Luftschlösser aufgelöst. Dagegen aber sträubt sich das menschliche Bewusstsein, dem es unmöglich ist, die blose Subjektivität einer wahren Categorie zu denken. Weiter wird gegen Hamilton und Mansel bemerkt, dass die Idee des Absoluten so wenig, wie jene meinten, eine leere Negation, Abstraktion und Fiktion, weil ausser aller Beziehung zum Erkennbaren, sei, dass sie vielmehr den Grund aller Beziehungen, den Grund gleichsehr der Existenz wie des Denkens enthalte, und daher, weit entfernt, unerkennbar zu sein, vielmehr die reichste und höchste Idee sei, auf welche alles andere Erkennen als auf seinen nothwendigen Abschluss hinführe. In ihr sind alle metaphysischen Categorieen eingeschlossen, denn Gott ist das absolute Wesen; alle physischen, denn er ist absolute Kraft und Leben, alle geistigen, denn er ist absoluter Geist, alle moralischen, denn er ist der absolut Gute. So verbindet die Idee Gottes zu einem organischen System alle Ideen, welche die Bedingungen der menschlichen Vernunft und die Grundlagen der Erkenntniss des Wirklichen sind; die ganze, in den einzelnen Wissenschaften nach ihren besonderen Seiten entfaltete Wahrheit der Welt sowohl als des Geistes ist eingeschlossen in der Idee Gottes. Eine Philosophie des Absoluten, wie die Hegel's, mag zwar in ihrer Bekämpfung des Agnosticismus in manche Extravaganzen des Gnosticismus verfallen sein; darum kann aber doch ein Theist mit ihrer allgemeinen Absicht sympathisiren und viel von ihren Resultaten sich aneignen. Allerdings aber bedarf diese Philosophie insofern der Korrektur, als sie die Persönlichkeit und Transscendenz der Gottheit nicht zum gebührenden Recht kommen liess. Und diess hieng damit zusammen, dass sie die Gottesidee zu ausschliesslich auf dem Wege des formalen logischen Denkens gewinnen wollte und die anderen Seiten des Geistes, die sittliche und religiöse Erfahrung besonders, dabei nicht genügend berücksichtigte. Die Idee Gottes lässt sich nicht durch den wissenschaftlich operirenden Intellekt allein erfassen, sondern nur durch das Ganze der zusammenwirkenden theoretischen und praktischen Fähigkeiten unseres Geistes. Es ist eine immer klarer erkannte Wahrheit, dass die göttliche Herrlichkeit ihren Mittelpunkt hat in moralischer Vollkommenheit, in heiliger Liebe. Andererseits gieng aber die allgemeine Bewegung auf theistischem Boden auf eine Vermittlung zwischen den Extremen des Pantheismus und Deismus, auf harmonische Verknüpfung der persönlichen Selbstgleichheit und der allgemeinen Wirksamkeit der Gottheit. Zur Förderung dieser Bewegung hat die positive Wissenschaft mit der Spekulation mächtig mitgewirkt. Die moderne wissenschaftliche Weltansicht hat zwar nicht Pantheismus zum Resultat, aber sie rechtfertigt sein relatives Recht und fordert einen Theismus, welcher unter Festhaltung der Persönlichkeit Gottes zugleich seine Immanenz in der Welt anerkennt. Die Entwicklungstheorie in ihrer Anwendung auf Natur und Geschichte führt nicht zum Agnosticismus, sondern zu immer lebendigerer Erkenntniss des Gottes, von dem und durch den und zu dem

alle Dinge sind, welcher die ewige Quelle aller Kräfte in der Natur und die auf Wahrheit und Gerechtigkeit hinwirkende Macht in der Geschichte ist. — Diese vortrefflichen Sätze des geistreichen Edinburger Theologen Flint scheinen mir in der That die Quintessenz der besten Gedanken der heutigen Spekulation und das Programm ihrer ferneren Entwicklung zu enthalten.

Schliesslich sind noch die in derselben Richtung sich bewegenden religionsphilosophischen Arbeiten des ehrwürdigen unitarischen Theologen Martineau zu erwähnen. Schon durch seine Philosophischen und theologischen Essay's (2 Bde., 1869) hatte er sich als Einer der gediegensten Gegner des Agnosticismus und Materialismus bekannt gemacht, und dieser Ruf bestärkte sich nach dem Erscheinen seiner grösseren Werke: Types of ethical theory (2 Voll. 1885), A study of Religion (2 Vol. 1888) und The Seat of Authority in Religion (1890).

In seiner Einleitung zu John James Tayler's „Retrospect of the religious life of England" (II. ed. 1875) hatte Martineau von dem Fortschritt des unitarischen Gottesbegriffs berichtet: dass Gott nicht mehr als die dem Weltlauf vorausgesetzte „erste Ursache" gefasst werde, sondern als die einwohnende Ursache, welche die endlichen Ursachen nicht aus- sondern einschliesse, als die eine ewige Thätigkeit, deren Erscheinungsformen durch die Wissenschaft im äussern, durch das Gewissen im innern Gebiet auszulegen seien; und er bezeichnete diese veränderte Anschauungsweise als eine Folge des Zurücktretens der mechanischen und Aufkommens der physiologischen Ideen, welche den Gedanken eines von innen wirkenden Lebens an die Stelle der nur von aussen kommenden Impulse setzen. Die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie lasse den Theismus ungestört, da kein physikalisches Wissen diesen hindern könne, die Einheit der wirkenden Kraft, welche der Evolutionismus selbst voraussetzt, als Geist zu denken, was schon in der Idee der Causalität selbst gegeben sei. — Diesen Gedanken hat Martineau des Näheren ausgeführt in seinem Werk: „A study of Religion, its sources and contents" (Vol. I und II. 1888). Nach einer werthvollen erkenntnisstheoretischen Einleitung, aus welcher oben schon einiges mitgetheilt wurde (S. 422), wird der Begriff der Causalität auf den der wirkenden Kraft und dieser auf den der Willensthätigkeit als der allein uns ursprünglich bekannten kausalen Kraft zurückgeführt und daraus der Schluss gezogen, dass alles Geschehen in der Natur eine Art von Ursache hat, die wir nur als Willen gleich dem unseren zu denken vermögen, dass also das Universum

von Wirkungen Produkt eines obersten Geistes sein muss. Gegen den Vorwurf des Anthropomorphismus wird bemerkt, dass jede Vorstellung der Weltursache aus der Analogie dessen was der Mensch an sich selbst wahrnimmt, entnommen sei, und nur das einen Unterschied mache, ob der Analogieschluss von den niederen oder von den höheren Seiten unseres menschlichen Wesens ausgehe. Auch die Meinung, dass ein Zwecke denkender Gott „ausserweltlich" sein müsse, sei unbegründet, denn nichts hindere den Theismus, alle kosmischen Kräfte als verschiedene Weisen der bewussten Causalität Gottes und das Ganze der Natur als Entwicklung seines Gedankens zu betrachten. Aber allerdings sei die Immanenz Gottes nicht so zu denken, dass für die Persönlichkeit der geschaffenen Geister kein Raum bliebe und dass die Wirklichkeit das erschöpfende Mass für die Möglichkeiten des göttlichen Wirkens sein würde. — Zur näheren Bestimmung der Gottesidee führt sodann der Schluss aus unserem sittlichen Bewusstsein auf das vollkommene Ideal, welches nicht blos unsere Vorstellung sein kann, sondern die objektive Autorität sein muss, in deren Gesetzgebung unser Gewissen seinen Ursprung und seine Erklärung findet. Hier wird zunächst die sittliche Grundthatsache als Bewusstsein unbedingter Verpflichtung festgestellt und deren Zurückführung auf gesellschaftliche Nützlichkeitsmotive abgewiesen. Vortrefflich ist die Kritik dieser durch James Mill am konsequentesten durchgeführten utilitaristischen Theorie. Ihr oberster Satz, dass Selbstliebe oder die Vorstellung eigener Lust die einzige Triebfeder des Handelns sei, wird widerlegt durch die klarsten Thatsachen nicht blos des menschlichen sondern schon des thierischen Lebens. Aber gesetzt auch, er wäre wahr, so würden doch die weiteren darauf gebauten Sätze falsch sein: dass das kollektive Selbstinteresse die öffentliche Forderung von Handlungen aufstelle, welche dem Handelnden unangenehm sind, und dass die Aneignung dieser öffentlichen Forderung durch den Einzelnen das Gewissen ausmache. Es heisst die Wahrheit der Gewissensstimme, dieses inneren Selbstgerichts, gänzlich entstellen und verfälschen, wenn man sie nur zum Echo der Stimme der interessirten Gesellschaftsmajorität macht. Letztere könnte zwar einen nöthigenden Zwang auf den Einzelnen üben, aber dieses Müssen ist ganz etwas Anderes als das Sollen des Pflichtgefühls. Dieses lässt sich auch vernehmen, wo die Gesellschaft schweigt, ja es widerspricht unter Umständen ihrem Urtheil und beweist damit seinen originalen und übermenschlichen Ursprung. — Das Ergebniss dieser Kritik fasst Martineau dahin zusammen, dass der Dualismus des Gewissens wie der der theoretischen Welterkenntniss auf denselben letzten gemein-

samen Grund hinweist, von welchem unser Ich in seinem Erkennen wie in seinem sittlichen Wollen und Urtheilen sich abhängig fühlt. Das specifische Gefühl der Pflicht würde zur Illusion, wenn es nicht seinen Haltpunkt fände in dem höchsten Willen, welchem wir Gehorsam schulden. Wenn unsere Menschheit das Höchste wäre und jenseits ihrer das stumme Nichts läge, wie könnten dann diese Stimmen von oben unser Herz in Ehrfurcht beugen? Sie bezeugen den Willen eines Höheren, der uns nöthigt zu fühlen, wie er, und zu werden die Werkzeuge seines Gedankens, eines Wesens, welches als Grund eines alle vernünftigen Wesen verpflichtenden Gesetzes nichts anderes sein kann als der höchste, allgemeine, vernünftige Wille des Guten, bewusster heiliger Geist. Hier nur findet die objektive Autorität, von welcher das Gewissen spricht, ihre Erklärung und letzten Ursprung. Die Constitution unserer sittlichen Natur wird nur begreiflich als lebendige Wechselbeziehung zu einer objektiven Vollkommenheit, welche das Universum mit heiligem Gesetz durchwaltet.

Nachdem Martineau in dem Werk: Study of Religion die Fundamente des religiösen Glaubens, die Wahrheit der Gottesidee, in der erkennenden und wollenden Natur des Menschen aufgezeigt hatte, gab er in seinem letzten Werk: The Seat of Authority in Religion (1890) eine historische und philosophische Kritik des von der Kirche vorausgesetzten Fundamentes ihrer Autorität in einer supranaturalen Offenbarung. Das erste Buch handelt von der Autorität, die im religiösen Bewusstsein enthalten ist, sofern es Gott in der Natur, der Menschheit und der Geschichte findet. Hier werden die Gedanken des vorigen Werkes in theilweise neuen Wendungen ausgeführt; es wird gezeigt, dass die Autorität, die wir in unserem sittlichen und religiösen Gefühl empfinden, zwar in uns selbstbezeugt, aber darum doch nicht von uns selbsterzeugt ist, weder von der Vernunft der Einzelpersönlichkeit, die sich dem Sittengesetz verpflichtet, also nicht als selbst gesetzgebend weiss, noch auch von der Gesellschaft, die durch alle ihre utilitarischen Substitute niemals etwas der Art wie sittliches Pflichtgefühl, Gewissen erzeugen könnte. Da aber doch der Einzelne nie für sich allein, sondern nur in der Wechselwirkung mit der sittlichen Welt zum Bewusstsein seiner eigenen sittlichen Bestimmung zu kommen vermag, so ergibt sich, dass „die Autorität, die uns in Anspruch nimmt, etwas weit über der persönlichen Natur Stehendes, so weit wie der Compass der Menschheit, uns alle in einem moralischen Organismus umfassend, eine allgemeine Gerechtigkeit sein muss, welche durch die Zeit sich erstreckt und kein Individuum entrinnen lässt". Indem sie Alle verpflichtet, gibt sie Jedem zugleich mit seinen Pflichten auch seine Rechte gegenüber den Anderen, ist also zugleich das sittliche Band menschlicher Gesellschaft und die Bürgschaft der Rechte der Persönlichkeit; während bei der utilitarischen Moral beide Seiten, die Rechte der Gemeinschaft und die der Persönlichkeit, gleich übel gewahrt sind, da aus ihrer Multiplikation der Selbstliebe immer nur potenzirte Selbstliebe werden kann. Ebendarum aber, weil die Autorität, welche Jeden verpflichtet, auch die Gemeinschaft bindet, darf ihre Offenbarung nicht blos im Inneren des Gewissens, sondern sie muss ebensosehr im geschichtlichen Leben der Menschheit gefunden werden, welches überall die Spuren einer gemeinsamen sittlichen Regierung erkennen lässt. Dass dieser Regierung überall die natürlichen Triebe und Bedürfnisse der Menschen als Mittel für ihre höheren Zwecke dienen, macht die göttliche Leitung der Geschichte nicht überflüssig, sondern nur um so wunderbarer. Nicht die von niederen Trieben bewegten Massen und nicht die einzelnen heroischen Gestalten für sich allein machen die Geschichte, sondern die einen wie die anderen sind nur die ausführenden Werkzeuge des beherrschenden und Impuls gebenden göttlichen Geistes. Er theilt auch den Völkern ihre weltgeschichtliche Aufgabe zu: den Griechen fiel zu die Erkenntniss des Göttlichen in der vernünftigen Ordnung der äusseren Natur und in der nachbildenden Vernunft des erkennenden Menschengeistes, den Juden die Erkenntniss der sittlichen Regierung Gottes in der Geschichte der Völker, den Germanen die Erkenntniss des Göttlichen in der inneren Tiefe des persönlichen Geistes, in der mystischen Gottverbundenheit der frommen Seele. Diese drei Elemente des Denkens und Fühlens in Eins verwoben bilden das historische Erbe unserer Religion.

Das zweite Buch handelt von der künstlichen Versetzung der Autorität in die unfehlbare Kirche bei den Katholiken, oder in das unfehlbare, weil übernatürlich inspirirte Bibelwort bei den Protestanten. Die Unhaltbarkeit beider Positionen wird aus der Geschichte der Kirche und des Bibelkanons (des Neuen Testaments) nachgewiesen, wobei Martineau der modernen Kritik auf allen Hauptpunkten zustimmt. Dann zeigt das dritte Buch, dass die wirkliche Geschichte aller Religion, auch der biblischen und kirchlichen, eine Mischung von göttlicher Autorität mit menschlicher Fehlbarkeit darstelle. Von grossem Werth sind die tiefgedachten Ausführungen über das Menschliche und das Göttliche in der Geschichte, über natürliche, geoffenbarte und apokalyptische Religion. Dass wir allen himmlischen Schatz nur in irdischen Gefässen haben können, ist das Thema dieser Ausführungen. „Welcherlei höhere Inspiration auch unsere Welt

heimsuchen möge, immer muss sie unsere Natur als ihr Organ brauchen, muss die Gestalt unserer receptiven Empfänglichkeit annehmen und sich vermischen mit dem vorhandenen Leben des Denkens und Fühlens. Wie sollte sie denn ihre Form annehmen und doch zugleich ihre Schranken vermeiden können? wie sollte sie im Strom unseres Geistes fliessen können, ohne auch von seiner Unreinheit befleckt zu werden?" Ueberall in der Geschichte, auch im Christenthum, ihrem höchsten Produkt, ist das göttliche und das menschliche Element gemischt; darum kann weder Kirche noch Schrift als letzte Glaubensregel dienen, sosehr auch beide uns Führer zur höchsten Wahrheit sein können. „Die Unterscheidungszeichen, an welchen wir Unechtes vom Echten, Falsches vom Richtigen, Unliebenswürdiges vom Schönen, Profanes vom Heiligen unterscheiden können, sind in uns, nicht ausser uns zu finden, in den Methoden des richtigen Denkens, den Instinkten des reinen Gewissens, den Aspirationen der unbewölkten Vernunft. Das sind die lebendigen Mächte, die unsere Verwandtschaft mit Gott bilden und das, was für ihn ewig wahr und gut ist, auch für uns wahr und gut machen." Eben in diesen Intuitionen des Gewissens und Herzens besteht das eigentliche Wesen der Offenbarung, die insofern immer ein individuelles Erleben ist und in jedem Gemüth aufs neue geboren werden muss; sie lässt keine Bedingung zu, welche den sich offenbarenden Gott von der empfangenden Seele scheiden würde. Aber weil das göttliche Leben in der Menschheit in sehr verschiedenen Graden der Intensität und Klarheit vorhanden ist, so findet allerdings eine Uebertragung von Mensch zu Mensch statt, eine Weckung des noch schlummernden durch das erwachte Bewusstsein. „Der göttliche Seher überträgt dir nicht seine Offenbarung, sondern befähigt dich, deine eigene zu empfangen. Diese wechselseitige Beziehung ist nur möglich durch die gemeinsame Gegenwart Gottes im Gewissen der Menschen: dass das heilige Feuer von Seele zu Seele übergehen kann, ist das fortwährende Zeugniss von Gottes Leben in Allen. Wäre nicht unsere Menschheit selbst ein Immanuel, so gäbe es keinen Christus, der diesen Namen trüge. Nehme diesen göttlichen Grund weg, schliesse jeden individuellen Geist unter seinem eigenen Isolirglas ab, und keine Inspiration, dem Einen gegeben, vermag den Anderen zu beleben. Er mag zwar Anderen erzählen, was ihm geoffenbart worden sei, und sie mögen es auf sein Wort hin annehmen und weiter verbreiten, aber diess heisst nicht, seine Erfahrung wiederholen, es heisst ein Zeugniss glauben, nicht Gott sehen." „Man leugne oder entwerthe die geistlichen Wahrnehmungen der Menschheit und die Autorität hat nichts mehr, zu dem sie sprechen könnte; gibt man

sie aber zu, so hört sie auf, blose Autorität zu sein, denn die Offenbarung bewährt und erneuert sich selbst". Freilich nur dasjenige, was an einer geschichtlichen Offenbarungskunde wirklich göttliche Wahrheit ist, kann sich an den Gewissen aller Hörer beglaubigen, was dagegen apokalyptische Zuthat ist, bleibt das Privateigenthum des Propheten und findet kein bleibendes Echo in der übrigen Menschheit. „Nur soweit als seine Inspiration die Saite einer allgemeinen Inspiration berührt und in Anderen seine eigene unmittelbare göttliche Erkenntniss wiederholt, wirkt er das Werk des Himmels auf Erden und übt segensreiche Macht unter den Menschen." „Um die Gemüther der Menschen von niederer zu höherer Stufe zu führen, ist nichts so wirksam als die Berührung mit Einem, der den Uebergang gemacht hat und die Geschichte des Weges erzählen kann. Indem er beschreibt, was er sieht, fällt sein Athem auf ein unsichtbares Bild in des Hörers Seele und bringt seine Züge zur Bestätigung seines Wortes hervor. Er spricht nur deutlich aus die stummen Inschriften auf der inneren Kammer ihrer Natur, auf welche sie nie die Blicke gelenkt hatten. Und indem sie so sein Wort, sobald es gesprochen ist, als wahr erkennen, wird er ihnen zum Gegenstand der Ehrfurcht, umkleidet mit einer Autorität, wie sie nur dem gebührt, der den Gott in uns allen zu deuten vermag. Der Prophet behält doch immer seinen besonderen Vorzug, wenn er auch nur darin besteht, dass die allgemein menschliche Gnadengabe ihm in höherem Stärkegrad eigen ist; er ist selbst das Subjekt einer realen Offenbarung d. h. einer unmittelbaren Wirkung des göttlichen Geistes auf seinen eigenen. Und er ist die Veranlassung einer realen Offenbarung für Andere, indem er sie empfänglich macht für gleich unmittelbare Enthüllung Gottes." — Diese Sätze Martineau's verrathen eine so tiefe Einsicht in das Wesen und die Geschichte des religiösen Bewusstseins, wie man sie unter den heutigen Theologen diesseits wie jenseits des Kanals nicht eben häufig trifft.

Die Anwendung dieser Sätze auf den Christusglauben führt zur kritischen Scheidung zwischen dem religiösen Kern seiner Persönlichkeit und den apokalyptisch-dogmatischen Schaalen, in welchen die Einbildungskraft seiner Gläubigen sein Bild verhüllt hat. Aus Martineau's Ueberblick der Geschichte der Christuslehre mag besonders hervorgehoben werden seine Ansicht über die Stellung Jesu zur Messiasidee seines Volks. Er sucht aus den synoptischen Evangelien den Beweis zu führen, dass nicht Jesus selbst sich für den Messias erklärt habe, sondern dass „die Identifikation Jesu mit der Messiasgestalt der erste Akt der christlichen Mythologie war, welche die

Menschen von seiner eigenen Religion zu einer Religion über ihn abzog". Die Hauptgründe sind: die von den Evangelisten bezeugte Einschärfung, den Messiasanspruch zu verheimlichen, widerspreche der Annahme, dass Jesus selbst diesen Anspruch gemacht oder sanktionirt habe; die Vorhersagung des Leidens in Jerusalem vor der Reise dahin sei eine Ablehnung, nicht eine Annahme der von Petrus ihm zugesprochenen Messiasrolle gewesen; die Vorhersagung des Auferstehens und Kommens des „Menschensohnes" in himmlischer Herrlichkeit verrathe sich schon durch die Form der dritten Person, in welcher hierbei immer vom Menschensohn gesprochen werde, als ein Wort, das nie von Jesus selbst gesprochen, sondern von dem Glauben der Jünger erst ihm geliehen sei, was sich auch daraus erkennen lasse, dass die Jünger nach dem Zeugniss der Evangelisten und nach ihrem späteren Verhalten von der Auferstehungsverheissung zu Lebzeiten Jesu nichts begriffen oder gewusst haben; erst nachträglich habe sich die Tradition bemüht, Jesu eine Theorie von seiner Person aufzudrängen, von welcher er selbst zuerst und dann seine Religion das Opfer war. — Zu einer Prüfung dieser kritischen Hypothese ist hier nicht der Ort; so viel ist jedenfalls anzuerkennen, dass Martineau schwierige Punkte, über welche sonst auch kritische Theologen mit zu harmloser Leichtigkeit sich hinwegsetzen, mit Scharfsinn und Entschlossenheit angefasst und damit die Unsicherheit unseres historischen Wissens über diese Dinge aufs neue in Erinnerung gebracht hat. — Weiter wird dann das Wachsthum der christlichen Mythologie innerhalb der kanonischen Zeit: vom jüdischen Messiasideal zum paulinischen Menschheitsideal und zum menschgewordenen göttlichen Logos der johanneischen Schule beschrieben und daraus erklärt, dass „alle ideale Wahrheit augenscheinlich eine Mythologie um sich erbauen muss, um ihre Macht zu verwirklichen". Aber was anfangs nöthig war, um die Schwäche der Menschen zu gewinnen, das wirkt jetzt abstossend auf ihre Stärke; und darum hängt die Zukunft des Christenthums als Religion daran, dass der ganze Bau seiner Mythologie jetzt abgetragen werde. Je gründlicher dieses geschieht, desto mehr wird, wie Martineau in den zwei letzten Kapiteln zeigt, das Bild der Persönlichkeit Jesu an sittlich-religiöser Reinheit und Erhabenheit gewinnen. Mit der Hand verehrender Liebe hat Martineau am Schluss seines trefflichen Werkes das von allen mythologischen Hüllen entkleidete Bild Jesu, in welchem „die christliche Religion persönlich verwirklicht" ist, gezeichnet und damit den Beweis geliefert, dass mit der freiesten Kritik aller vorgeblichen Autoritäten

der Ueberlieferung die innigste Pietät vor dem Heiligen, das sich unserem Gewissen als wirkliche Autorität bezeugt, vertragen kann.

Zweites Capitel.

Die Richtungen und Bewegungen in der kirchlichen Theologie Grossbritanniens.

Es wurde zu Anfang des vorigen Capitels bemerkt, dass jener allgemeine Umschwung der Denkweise im Anfang des 19. Jahrhunderts, welchen man mit dem Namen: „Romantik" zu bezeichnen pflegt, auch einer Neubelebung der kirchlichen Religiosiät zu gute kam. Der erste und einflussreichste Repräsentant dieser neuen Richtung in England war Coleridge, in dessen Schrift „Aids to Reflection" (1825) die deutsche idealistische Philosophie auf englischen Boden verpflanzt und zur Belebung des theologischen Denkens fruchtbar gemacht wurde (s. oben S. 391 ff.). Wir haben gesehen, dass in ihm, wie in seinem deutschen Vorgänger Schleiermacher, Verstand und Gefühl, Glauben und Wissen einen so engen Bund mit einander eingiengen, dass er einerseits als Apologet des kirchlichen Glaubens gegenüber irreligiöser Aufklärung und andererseits zugleich als Vertheidiger freierer Auffassung des überlieferten Glaubens gegenüber dem buchstabengläubigen Orthodoxismus sich darstellt. Diese beiden in Coleridge verbundenen Seiten giengen in zwei kirchliche Richtungen auseinander, deren gemeinsamer Ursprung aus dem neuen Geistesfrühling der Romantik sich schon äusserlich darin verräth, dass sie aus denselben Kreisen Oxforder Studiengenossen hervorgiengen und von Männern getragen wurden, welche in ihren Universitätsjahren sich persönlich nahe befreundet waren, so weit auch später ihre Bahnen auseinandergiengen. Es zeigt sich auch hierin eine auffallende Verwandtschaft mit den Anfängen der neuen deutschen Theologie: Das Verhältniss Newmann's, des anfänglichen Führers der anglo-katholischen Bewegung, zu seinem freidenkenden Lehrer und Mentor Whately lässt sich vergleichen mit Neander's Verhältniss zu seinem Lehrer Planck, und noch näher ist die Parallele zwischen der Freundschaft des jungen Thomas Arnold mit Keble, dem Freund Froud's und Newmann's, und der Freundschaft des jungen Schleiermacher mit Novalis und Friedrich Schlegel. — Wir haben nun zunächst auszugehen von der hochkirchlich-reaktio-

nären Bewegung, welche unter dem Namen „Traktarianismus" oder „Puseyitismus" bekannt ist, dann ist die breitkirchlich-liberale Bewegung unter der Führung von Thomas Arnold und Frederik Maurice zu beschreiben, welche zwar anfangs jener zur Seite gieng, aber zu allgemeinerer Geltung erst kam, als jene ihren Höhepunkt schon überschritten hatte. An diese breitkirchliche Richtung schliesst sich endlich der entschiedene Liberalismus an, wie er seit einem Menschenalter in dem Aufkommen der biblischen Kritik in Grossbritannien hervorgetreten ist.

Die traktarianische Bewegug datirt vom Sommer 1833, ihre Wurzeln reichen aber einige Jahre weiter zurück. Im Jahr 1827 war Keble's „Christian Year" erschienen, eine an den Gang des Kirchenjahrs sich anschliessende Sammlung religiöser Lieder, in welchen eine innige Frömmigkeit sich in die Symbolik der kirchlichen Festzeiten und zugleich in die Symbolik der entsprechenden Jahreszeiten und ihrer Naturempfindungen kleidet. Man könnte Keble den englischen Novalis nennen, den Dichter des religiösen Idealismus, dem alles Sichtbare nur ein Gleichniss ist der unsichtbaren Welt, die er im Herzen trägt. Nur besass Keble nicht die philosophische Bildung und darum auch nicht die Weitherzigkeit eines Novalis; für ihn war die tiefe persönliche Frömmigkeit mit den Formen des anglikanischen Dogmas und Ritus so ausschliesslich verwachsen, dass er sich ausserhalb des Anglikanismus überhaupt kein Christenthum und keine Religion denken konnte; seine religiöse Intoleranz gieng soweit, dass er, als die Königin einen lutherischen Prinzen zum Pathen eines ihrer Söhne wählte, hiergegen einen Protest der englischen Geistlichen in Anregung brachte. Die religiösen Lieder des „Christian Year" gaben einer weit verbreiteten Stimmung des britischen Volkes einen so treffenden und ansprechenden Ausdruck, dass sie überall lebhaftesten Beifall fanden und vielleicht mehr als alle späteren theologischen Traktate und gelehrte Bücher für die neue kirchliche Bewegung Freunde warben. Entscheidend aber wirkten sie auf die Ueberzeugungen und den ferneren Lebensgang von Henry Newmann, welcher unter den Fellows in Oxford bis dahin für einen Schüler des freisinnigen Whately gegolten hatte, aber schon seit 1826 durch den freundschaftlichen Verkehr mit Hurrel Froude in eine andere Richtung gezogen worden war. Dieser junge Mann scheint unter den Genossen der englischen Romantik eine ähnliche Rolle gespielt zu haben, wie in der deutschen Romantik ein Friedrich Schlegel. Aus seinen Remains, welche nach seinem frühen Tode von

Newmann und Keble herausgegeben wurden, gewinnt man den Eindruck eines reich angelegten, aber zerfahrenen und verwilderten Geistes, dem es an sittlicher Selbstzucht wie an solidem Wissen in hohem Grade fehlte, der es liebte, sich in geistreich sein sollenden und oft nur sinnlosen Parodoxen zu ergehen, und der von seinem engen aristokratisch-anglikanischen Standpunkt aus über alles Draussenstehende um so hochmüthiger aburtheilte, je weniger er davon wusste. Er hasste die Reformation und die Reformatoren, vorzüglich „Luther und Melanchthon und Co.", weil sie das jus divinum der katholischen Kirche geleugnet, die Predigt vor den Sakramenten bevorzugt und die kirchliche Disciplin gestört haben. Er forderte die Wiederherstellung des Mönchthums, Cölibats, Fastens, der altkirchlichen Kultusbräuche und Kunst; besonders aber die Emancipation der Kirche von der staatlichen Oberhoheit. Die fanatische Entschiedenheit, mit welcher Froude diese Grundsätze vertrat, machte einen tiefen Eindruck auf Henry Newmann, dem die Beugung vor kräftiger persönlicher Autorität ein natürliches Bedürfniss war und der gerade damals sich in einer geistigen Krisis befand. Als dann vollends bald nach dem Erscheinen des „Christian Year" durch Froude's Vermittlung die Freundschaft zwischen Keble und Newmann gestiftet worden, war der Triumvirat fertig, welcher sich nichts Geringeres als eine zweite Reformation oder Gegenreformation der englischen Kirche zum Zwecke setzte.

Die so im Oxforder Freundeskreise vorbereitete Bewegung wurde zum Ausbruch gebracht durch die politischen und kirchenpolitischen Zeitereignisse im Anfang der dreissiger Jahre. Um die Aufregung in Irland zu beschwichtigen, hatte Sir Robert Peel 1829 das Gesetz der Katholiken-Emancipation durchgebracht, zum grossen Aergerniss der Oxforder Orthodoxen. Dann brachte die französische Julirevolution und der englische Thronwechsel die Whigs an's Ruder, welche das von der grossen Mehrheit der Nation längst dringend verlangte Gesetz der Parlamentswahlreform nach heftigem Kampf mit den widerstrebenden Lords und Prälaten des Oberhauses 1832 durchsetzten. Es folgte 1833 die irische Kirchenreformbill, welche die Einkünfte der anglikanischen Kirche in Irland stark beschränkte und die Hälfte ihrer dortigen (überflüssigen) Bischofsitze aufhob. Der zähe Widerstand, welchen alle diese höchst zeitgemässen Reformen beim Adel und Klerus gefunden, hatte in breiten Volksschichten die liberale Strömung zu solcher Erbitterung gesteigert, dass es mehrfach zu Excessen gegen Bischöfe gekommen war; und der Premier selbst, Lord Grey, hatte den Bischöfen gerathen, ihr Haus zu bestellen. In hochkirchlichen Kreisen hatte man das Gefühl, dass die Existenz der Kirche

gefährdet sei, und dass es gelte, aus ihrer eigenen Mitte eine kräftige Gegenbewegung gegen die liberalen Zeittendenzen in's Leben zu rufen. Eine Predigt Keble's zu Oxford über „den nationalen Abfall" war der Alarmruf für die kirchlichen Gesinnungsgenossen, welche darauf im Juli 1833 auf einer Konferenz zu Hadleigh in die Aktion einzutreten beschlossen. In der Ueberzeugung, dass alle grossen Bewegungen nicht von Kommittees, sondern nur von Persönlichkeiten ausgehen können (er erinnerte dabei naiv genug an Luther), stellte sich Newmann selbst an die Spitze der Bewegung und veröffentlichte vom September 1833 an die grösstentheils von ihm selbst verfassten „Tracts for the times", von welchen die Bewegung den Namen Tractarianism erhielt. In den 8 Jahren von 33 bis 41 erschienen 90 Trakts, die in 6 Bänden gesammelt sind. Gleichzeitig erschienen auch die von verschiedenen Mitarbeitern bearbeiteten Auszüge aus den Kirchenvätern unter dem Namen: „Records of the Church". Als 1835 der gelehrte Oxforder Professor Pusey der Bewegung beigetreten war, wurde eine englische Uebersetzung der sämmtlichen Kirchenväter in Aussicht genommen, welche von 1838 an unter dem Titel: „A Library of the Fathers of the holy Catholic Church" veröffentlicht zu werden begann.

Der Zweck dieser Bewegung war zwar durchaus nicht blos von religiöser, sondern auch von kirchenpolitischer und sogar politischer Art: sie galt dem allgemeinen Kampf gegen die liberalen Zeittendenzen und dem Schutz des Bestehenden in Kirche und Gesellschaft. Als Mittel zu diesem Zweck sollte die Wiederbelebung und Befestigung der Dogmen und Bräuche der anglikanischen Kirche dienen. Allein während man sich den Anschein gab, nur den geschichtlichen Anglikanismus in seiner ursprünglichen Reinheit restauriren zu wollen, gieng man in Wahrheit vom ersten Anfang an schon beträchtlich über diesen hinaus in einer katholisirenden Richtung, von welcher vorauszusehen war, dass sie im Romanismus enden müsse. Das war schon aus den ersten Kundgebungen der Traktarianer zu erkennen, in welchen als die fundamentalen Prinzipien einer Kirchenreform die Lehren aufgestellt wurden: dass des Christen Heil beruhe auf der objektiven Kraft der Sakramente, diese auf der Spendung derselben durch apostolisch bevollmächtigte Priester, diese auf der apostolischen Succession der Bischöfe, welche als Nachfolger der Apostel die Erben der Gabe des heiligen Geistes und daher die höchste, auch vom Staat unabhängige, Autorität in Sachen des Glaubens und Lebens seien. Der dogmatischen Ausführung und dogmenhistorischen (mehr als biblischen) Begründung dieser Lehren galten alle Schriften der Traktarianer.

Einige besondere Punkte mögen hier noch hervorgehoben werden. Ein 1835 erschienener Traktat des Prof. Pusey über die Taufe bekämpfte die evangelische Lehre von der Wiedergeburt durch den Glauben und von der Trennung der Geistes- und Wassertaufe und lehrte, dass die eigentliche Wiedergeburt durch die Taufe vollzogen werde; vorauszusetzen sei dabei nur, dass kein Riegel durch menschlichen Unglauben vorgeschoben werde; da dieses bei Kindern nicht der Fall sein könne, so sei das getaufte Kind schon wiedergeboren; die katholische Lehre vom opus operatum wird acceptirt. Da aber die Taufgnade wieder verlierbar ist, so sind die später begangenen Sünden durch ernste Busse gutzumachen, welche sich in der altkirchlichen Weise auch in asketischen Büssungen zu zeigen hat. Daher die Nothwendigkeit der kirchlichen Disciplin als des Heilmittels gegen Sünde. Das blose Predigen des Kreuzes Christi hingegen werde nur zu einem Mittel fleischlicher Sicherheit. Nicht Predigen, sondern kirchliche Zucht sei es, was sittliche Charaktere bilde. — Von der Eucharistie wird gelehrt, dass in ihr der Leib und das Blut Christi, zwar ohne Transsubstantiation, real in mystischer Weise gegenwärtig seien, und dass sie ein wirkliches Opfer (sacrificium, nicht blos sacramentum) sei, nämlich die mystische Applikation des Opfers Christi am Kreuz, wobei Christus und die Kirche zugleich Subjekt und Objekt des Opfers seien. R. J. Wilberforce hat diese Theorie mit der Lehre von der Menschwerdung Gottes in derartige Beziehung gesetzt, dass dieselbe sich in der Konsekration und dem Opfer der Eucharistie in geistiger, aber realer Weise fortsetze. — Auch der Beichte wird sakramentale Bedeutung zugeschrieben, häufige und durch geistliche Führer geleitete Privatbeichtübungen nach vorgeschriebenen Regeln werden empfohlen. — Da aber die Sakramente alle ihre heilwirkende Kraft nur haben vermöge der Spendung durch die Kirche, so fällt alles Schwergewicht hier, wie im katholischen Dogma, zuletzt auf den rechten Glauben an die Kirche. Sie ist die von Christus durch Vermittlung der Apostel gegründete reale sichtbare Heilsanstalt, in welcher durch die Bischöfe als Nachfolger der Apostel der heilige Geist vererbt, die Gnadenmittel wirksam gespendet und die Wahrheit unfehlbar bezeugt wird. Die unsichtbare Kirche besteht nur aus den lebendigen und vollendeten Gliedern der sichtbaren, an diese ist also das Heil unbedingt gebunden, die Kennzeichen der wahren Kirche sind ihre Apostolicität, Katholicität und Autonomie. Das wichtigste ist die apostolische Succession der Bischöfe, welche die andern Merkmale einschliesst. Die vollkommenste Kirche ist die anglikanische, die anderen bischöflichen Kirchen sind zwar Zweige der einen allge-

meinen Kirche, aber wegen ihrer Irrthümer erkrankte Zweige (so besonders die römische), dagegen sind alle Dissentergemeinschaften sowie die protestantischen Kirchen des Kontinents, die keine Bischöfe haben, abgeschnittene Zweige, Sekten, in welchen es keine Heilsmittel gibt. Denn einzig durch die apostolische Succession ist die Gabe des heiligen Geistes und damit die Heilskraft der Sakramente der Kirche erhalten worden. Wie Christus der Mittler oben ist, so ist der Bischof sein Ebenbild auf Erden, Mittler zwischen der Gemeinde und Christus, höchste Autorität für die Laien. — Als Glaubensregel kann die heilige Schrift nicht genügen wegen ihrer Vieldeutigkeit; man muss sie erklären nach der Regel der Tradition, insbesondere der altkirchlich-patristischen. So haben wir z. B. im Nicenum das Zeugniss der ganzen Kirche, dass die Trinitätslehre die richtig verstandene Schriftlehre sei. In der Vorrede zur Uebersetzung der Väter heisst es: „Das Neue Testament ist die Quelle der Lehre, die katholischen Väter aber sind der Kanal, durch welchen sie zu uns herabfliesst". „Ernstes Studium des katholischen Alterthums führt die, welche des modernen Fragens müde sind, in sichern Hafen."

Diese Versenkung in das kirchliche Alterthum entsprach dem historischen Zug der Romantik ebenso, wie Walter Skott's poetische Wiederbelebung des englischen Alterthums oder der Gebrüder Grimm und des Dichters Uhland wissenschaftliche Vertiefung in das deutsche Alterthum. Aber auch der mystische Realismus jener Sakramentslehre entsprach dem Verlangen der Romantik nach einem gewissen sinnlich-übersinnlichen Helldunkel, nach Geheimnissen hinter der Erscheinung, wie ja auch Novalis sich mit Vorliebe einen magischen Idealisten nannte. Endlich die Betonung der durch geschichtliche Succession garantirten übernatürlichen Autorität der Bischöfe war dem Verlangen eines des Streitens müden Geschlechts ebenso willkommen, wie sie zugleich geeignet war, die durch kirchenpolitische Vorgänge erschütterten Sitze der Bischöfe neu zu befestigen. So begreift es sich ganz wohl, dass die traktarianischen Lehren sich zu Anfang grossen Beifalls in den Kreisen der englischen Kirche, besonders auch seitens ihrer Würdenträger, zu erfreuen hatten. Freilich fehlte es auch von Anfang nicht an Widerspruch, besonders seitens der evangelischen Partei, welche den schwachen Punkt der neuen Bewegung, den Hang nach Rom hin, alsbald erkannte und verurtheilte. Zwar suchte Newmann seinen „anglokatholischen" Standpunkt als die richtige „via media" zwischen Romanismus und Protestantismus zu vertheidigen, indem er die durchgängige Uebereinstimmung der 39 Artikel mit der apostolischen d. h. altkirchlich-patristischen Lehre

durch eine sehr freie, theilweise sophistische Deutung des Wortlauts der Artikel zu beweisen unternahm (im 90. Trakt.). Aber eben dieser gewagte Versuch, das Unterscheidende des anglikanischen Bekenntnisses gegenüber der katholischen Lehre durch künstliche Deutung zu beseitigen, führte den Umschwung der öffentlichen Meinung herbei. Es erschien ein Tadelsvotum der Bischöfe und das Verbot weiterer Traktate (1841). Newmann zog sich von der Leitung der Bewegung zurück, welche jetzt an den gelehrteren und vorsichtigeren Pusey übergieng, der ihr schon bisher den vornehmeren akademischen Nimbus gegeben hatte und jetzt auch vollends den Namen gab. Viele bisherige Freunde der Bewegung zogen sich jetzt zurück oder traten auf die gegnerische Seite über. Diess hatte aber wieder die Folge, dass in dem engeren Kreis der Getreuen die Konsequenzen der eingeschlagenen Bahn rücksichtsloser gezogen wurden. Newmann selbst überzeugte sich bei seinen kirchengeschichtlichen Studien, die er in ländlicher Zurückgezogenheit weiter betrieb, immer mehr von der Unhaltbarkeit seiner „Via media"-Theorie; die Katholicität der römischen Kirche überwog in seiner Schätzung immer mehr die Apostolicität der anglikanischen; und je mehr er die Mängel der letzteren empfand, desto mehr verschwanden ihm die dunklen Flecken im Lichtbilde der ersteren. Als vollends die Kirche Englands das in seiner und seiner Freunde Augen unverzeihliche Verbrechen begieng, mit der lutherischen und kalvinischen Sekte, nämlich der preussischen Unionskirche, sich zur Errichtung eines Bisthums in Jerusalem zu verbinden, da schien auch ihm, wie vorher schon einigen eifrigeren Freunden, das Verbleiben in solcher Kirche nicht mehr möglich zu sein: er trat im Oktober 1845 zur römischen über und im Laufe eines Jahres folgten ihm dahin 150 Geistliche und angesehene Laien seiner Partei. Diese selbst hat den schweren Schlag überstanden, hat aber später das so schlüpfrige dogmatische Gebiet vorsichtiger vermieden und sich mit um so mehr Eifer auf die Ausbildung eines dem katholischen möglichst nahekommenden kirchlichen Ritualismus geworfen, welcher mit Theologie wenig mehr gemein hat [1]).

Newmann hat nach seinem Uebertritt mehrere Schriften veröffentlicht, welche für das Verständnis seines religiösen Charakters und mittelbar auch der von ihm hervorgerufenen und anfangs geleiteten Bewegung von Interesse sind. Vor allem gilt diess von der „Apologia pro Vita sua. Being a history of his religious opi-

[1]) Carlyle hat in einem Brief an Emerson diesen puseyitischen Ritualismus in seiner etwas pessimistischen Weise als Symptom baldiger Auflösung der altgewordenen englischen Kirche beurtheilt.

nions" (1865. I. A.). Diese Selbstbiographie macht einen angenehmen Eindruck nicht blos durch die vielgerühmte Schönheit des Stils, in dem sie geschrieben ist, sondern auch durch die offene Ehrlichkeit, mit welcher die Wandlungen der religiösen Ansichten des Verfassers dargelegt sind. Es enthüllt sich darin ein aufrichtig religiöser Charakter, der nach Gewissheit ringt, mit seinen Ueberzeugungen es Ernst nimmt, und bei dem auch der Schein der Zweideutigkeit und Unaufrichtigkeit nicht daraus entspringt, dass er aus äusseren Rücksichten vor Anderen etwas verbergen möchte, sondern daraus, dass er mit sich selbst nicht im Reinen ist, dass er Unhaltbares gewaltsam festhalten, unvermeidliche Konsequenzen vor sich selbst verhüllen will. So ehrenwerth aber auch ein derartiger Charakter sein mag, so lässt sich doch auch die schwache Seite desselben nicht übersehen. Sie liegt in der mehr noch moralischen als intellektuellen Unfähigkeit, zwischen der Religion und der bestimmten Form ihrer dogmatischen und ritualen Ueberlieferung zu unterscheiden [1]); weil er in sich selbst nicht den festen Punkt der religiösen und sittlichen Gewissheit finden kann, klammert er sich an äussere Autoritäten, vertheidigt leidenschaftlich deren Unantastbarkeit, und wird dabei doch durch das unabweisliche Gefühl ihres Ungenügens weiter und immer weiter getrieben, bis der des Fragens und Suchens Müde endlich in den sicheren Hafen der römischen Unfehlbarkeit eingelaufen ist. Welch' ein anderes Bild zeigt der religiöse Entwicklungsgang von Francis Newmann, Bruder Henry's, wie es (vgl. oben S. 399 f.) in „Phases of faith" entrollt ist! Dieselbe tiefe Religiosität und derselbe rastlose Trieb nach fester Ueberzeugung bei beiden Brüdern; aber hier auch der sittliche Muth, von den überlieferten Meinungen über Wahrheit sich abzuwenden und nach der Wahrheit selbst zu suchen, die äusseren Stützen der Autorität eine um die andere fallen zu lassen, um im eigenen Geiste sich der Offenbarung Gottes gewiss zu werden. — Henry Newmann hat sich übrigens, wie zur Rechtfertigung seines Dogmatismus, eine eigene religiöse Erkenntnisstheorie zurechtgemacht, die er in den Schriften: „Grammar of assent" und „Essay on the developement of Christian doctrine" auseinandergesetzt hat. Die erstere führt den Gedanken aus, welchen Newmann (nach Apol. p. 19) von Keble aufgenommen hatte, dass religiöse Ueberzeugung nicht auf intellektuellen Gründen beruhe, sondern auf emo-

[1]) Vgl. Apol p. 49: „From the age of fifteen dogma has been the fundamental principle of my religion. I know no other religion, I kannot enter into the idea of any other sort of Religion; religion as a pure sentiment is to me a dream and a mockery."

tionellen, indem die theoretisch nicht zureichende Wahrscheinlichkeit durch die freie Zustimmung und vertrauensvolle Annahme zur Gewissheit gemacht werde. So wenig diesem Gedanken alle Berechtigung abgesprochen werden kann, so ist doch nicht ohne Grund dagegen bemerkt worden [1]), dass ein Gewissheitsprinzip, welches weder in Vernunft, noch in thatsächlichen Beweisen begründet sei, sondern in der blosen Kraft des Willens, etwas für wahr zu halten, keinen Werth habe und ebensowohl Quelle des Aberglaubens als des Glaubens sein könne. In der That ist auch der subjektive Charakter einer solchen blosen Gefühlsgewissheit von Newmann selbst in den bemerkenswerthen Worten zugestanden worden: „In Dingen der Religion wird das Argument von der Wahrscheinlichkeit zu einem Argument von der Persönlichkeit, welches in der That eine Form des Arguments von der Autorität ist." Diesem Schluss wird allerdings schwer auszuweichen sein, wenn einmal zugegeben wird, dass die religiöse Gewissheit blos auf emotionalen Motiven ohne rationalen Grund ruhe; dann ist sie freilich nur eine subjektive Gewissheit, welche nicht auf sichselbst beruhen kann, sondern der Anlehnung an möglichst viele andere Subjekte, also der äusseren Autorität zu ihrer Sicherheit bedarf. — Die Schrift über „die Entwicklung der christlichen Lehre" geht zunächst von der unbestreitbaren Bemerkung aus, dass auch das Christenthum, wie alle geschichtlichen Erscheinungen, eine Entwicklung, ein Wachsthum seiner Lehren und Sitten durchlaufen habe, nicht von Anfang fertig gegeben worden sei. Er zeigt an einer Menge von Beispielen, dass der kirchliche Protestantismus in einer Selbsttäuschung begriffen sei, wenn er meine, alle seine Lehren und Bräuche seien schon in der Schrift gelehrt und vorgeschrieben oder unmittelbar aus ihr abzuleiten. Beim blosen Buchstaben der Schrift zu bleiben, sei schon darum absolut unmöglich, weil die Nothwendigkeit der Erklärung desselben, z. B. solcher Formeln wie: „Das Wort ward Fleisch", sogleich zu einer Reihe weiterer Sätze führe. Andere Fragen wie die nach dem Kanon der Schrift, ihrer Inspiration und Autorität seien überhaupt nicht aus der Schrift zu lösen, weil darüber die Apostel noch nichts gelehrt haben. Wie innerhalb der biblischen Religion selbst eine Entwicklung der Offenbarung durch die Propheten herab bis auf Jesus stattgefunden, so lasse sich auch wieder in der Lehre der Apostel kein geschichtlicher Punkt fixiren, wo das Wachsthum der Lehre zu Ende gewesen und die Glaubensregel ihren völligen Abschluss erreicht hätte. Endlich

[1]) Von John Tulloch in Edinburgh Review Oct. 1870 and Movements of relig. thought, p. 103.

werde ja auch in der Schrift selbst eine solche Nothwendigkeit fortgehender Entwicklung ausgesprochen, z. B. in den Gleichnissen vom Sauerteig und Samen. Zeigte in alledem der Verfasser unzweifelhaft einen richtigen geschichtlichen Blick, so wird nunmehr der Leser durch eine sehr ungeschichtliche, echtdogmatische Wendung überrascht. Um die Entwicklung des Christenthums zu leiten, die richtigen Resultate von den unrichtigen zu unterscheiden und zu sanktioniren, bedürfe es einer ausserhalb der Entwicklung selbst stehenden unfehlbaren Autorität: der Kirche. Sei das Christenthum als Ganzes Offenbarung, so müssen auch die Resultate seiner Entwicklung Theil haben an der Garantie einer Offenbarungsbezeugung. Die geoffenbarte Religion unterscheide sich eben dadurch von der natürlichen, dass sie die Stimme des Gewissens durch die einer objektiven Autorität ersetze. Im Protestantismus sei diese die Schrift; da sich nun nachweisen lasse, dass diese nicht ausreiche, so könne nur das unfehlbare Lehramt der Kirche diese fortwährende Offenbarungsquelle sein. Auch werde durch diese das persönliche Prüfen nicht ausgeschlossen, sondern nur auf ein begrenztes Gebiet beschränkt und vor Irrthum geschützt. — Man wird zugeben müssen, dass diese (in den Fussstapfen des Tübinger kathol. Theologen Möhler gehende) Vertheidigung des katholischen Traditions- und Autoritätsprinzips so geschickt wie möglich geführt ist. Gleichwohl beruht sie auf einem grossen Trugschluss. Es ist übersehen, dass die vorgeblich unfehlbare Autorität ihrerseits ja selber ein Produkt der allgemeinen Entwicklung ist, an deren Wandlungen Theil nimmt und daher wie alles Geschichtliche dem Gesetz der Relativität, der Bedingtheit und Fehlbarkeit unterliegt. Ueberdies liegt durchweg der zwar echtkatholische, aber unrichtige Begriff der Entwicklung zu Grunde, dass sie in blosem positivem Wachsen, in Erweiterung und näherer Bestimmung des Alten bestehe; es ist übersehen, dass sie auch eine negative Seite hat, dass das Neue nicht blos zum Alten hinzukommt, sondern das Alte aufhebt, sodass sich in ihr in der That die stete Selbstkritik des geschichtlich werdenden Geistes vollzieht. Dass dieser Prozess nicht ohne innere Vernünftigkeit, Gesetz- und Zweckmässigkeit sich vollzieht, ist ganz zuzugeben; aber eben weil die Vernunft im geschichtlichen Werden sich von selbst vollzieht, bedarf es nicht einer besonderen Veranstaltung unfehlbarer Leitung, die für den lebendigen Geist nur zur hemmenden Fessel wird.

Dass die puseyitische Richtung, die in Oxford noch immer Boden findet, sich neuerdings durch eine Allianz mit der durch Green (S. 426 ff.) dort aufgekommenen idealistischen Spekulation zu verjüngen und zu

stärken suchte, davon zeugt das 1889 erschienene Buch: „Lux Mundi: A series of studies in the religion of the incarnation“, welches von Charles Gore, Principal des Pusey-Hauses in Oxford, in Verbindung mit mehreren gleichgesinnten Freunden herausgegeben wurde und in einem Jahre bereits 10 Auflagen erlebte. Zweck des Werkes ist, den kirchlichen Glauben im Licht des gegenwärtigen Denkens und der die Zeit bewegenden Probleme für die Gegenwart plausibel zu machen. Ein einleitender Essay über den Glauben (von H. S. Holland) erörtert das Wesen desselben zunächst ganz im ideal-religiösen Sinn: als „bewusste Anerkennung und Verwirklichung der uns innewohnenden kindlichen Verbindung mit Gott“, lässt ihn dann aber durch eine lange und komplicirte Geschichte zum Bibel- und Bekenntnissglauben auswachsen, und diese positive (nach Green „mythologische“) Hülle des idealen sittlich-religiösen Glaubens wird mit diesem selbst ausdrücklich identificirt. Damit ist die Basis gewonnen für eben dieselbe spekulative Scholastik, wie sie auch bei uns in der Hegel'schen Schule vor einem halben Jahrhundert betrieben wurde, welche beim Geist anzufangen und beim todten Buchstaben der Ueberlieferung zu enden pflegt; da werden philosophische Ideen, religiöse Erfahrungen, historische Reflexionen und naturwissenschaftliche Analogien mit den überlieferten Formeln des Dogmas zu buntschillernden, kaleidoskopischen Bildern zusammengestellt, deren überraschender und blendender Effekt den kritischen Verstand hypnotisiren soll. Nach dieser für uns Deutsche keineswegs neuen Methode verfuhren auch die Verfasser der Schrift „Lux Mundi“, um die kirchlichen Dogmen von der Trinität, Menschwerdung, Versöhnung, von der bischöflichen Verfassung und der sakramentalen Gnadenwirkung der (englischen) Kirche für die moderne Vernunft möglichst einleuchtend zu machen. Die Gleichung von Dogma und göttlicher Wahrheit bildet dabei immer die selbstverständliche Voraussetzung; zwar wird nicht geleugnet, dass das Dogma seine Geschichte gehabt hat, aber diese wird auf den Fortschritt der menschlichen Erkenntniss einer ansich immer feststehenden Wahrheit beschränkt (besonders deutlich im Essay: „Die Inkarnation als die Basis des Dogmas“), es wird also die katholische Traditionstheorie dem modern wissenschaftlichen Begriff von geschichtlicher Entwicklung untergeschoben. Nur auf einem Punkt werden der modernen Kritik mehr als blos scheinbare Concessionen gemacht: bei der Schriftinspiration (im achten, vom Herausgeber Gore selbst verfassten Essay). Der Verfasser hat sich der überzeugenden Kraft der Beweise der heutigen Pentateuchkritik für ein allmäliges Wachsen der Kultusgesetze nicht entziehen können und er weiss ihre kanonische

Zurückführung auf Moses ganz rationell zu erklären aus dem charakteristischen Zug aller alten Geschichte, den ersten Stiftern auch das zuzuschreiben, was in Wirklichkeit nur ein entferntes Ergebniss ihrer Einrichtungen gewesen ist; auch tröstet er seine Leser damit, dass diese Annahme eines allmäligen Wachsthums des Gesetzes seinem symbolischen und typischen Werth für uns nicht hinderlich sei. Ebenso findet er, dass die Anerkennung eines beträchtlichen idealisirenden Elements in der alttestamentlichen Geschichtserzählung dem richtigen Begriff von der Schriftinspiration nicht widersprechen würde; wenn doch das mythische oder allegorische Bild überall die älteste Form sei, in welcher der menschliche Geist Wahrheit erfasste, warum sollte dann nicht auch die Inspiration der alttest. Erzähler sich dieser menschlichen Form haben anpassen dürfen? Freilich kann sich der Verfasser bei diesen Concessionen an die alttestamentliche Kritik der naheliegenden Frage nicht erwehren, warum dasselbe Verfahren, wenn beim alten Testament, dann nicht auch beim neuen ohne schlimme Folgen für den christlichen Glauben sollte zulässig sein? Er antwortet darauf: weil die absolute Coincidenz von Idee und Faktum bei der Erfüllung, welche das neue Testament berichte, wesentlich sei, nicht aber auf der vorbereitenden Stufe des alten Testaments. Uebrigens sei ja auch die Echtheit der neutest. Bücher und die zuverlässige Geschichtlichkeit aller ihrer Berichte über den menschgewordenen, wunderthätigen, auferstandenen und zur Rechten Gottes erhöhten Gottessohn Jesus Christus aus allen Anfechtungen der Kritik längst so siegreich hervorgegangen, dass man keinerlei Grund habe, Consequenzen der alttest. Kritik für das neue, wo allein der Entscheidungskampf des christlichen Glaubens auszufechten sei, zu befürchten. — Eine insofern jedenfalls glückliche Illusion, als sie dem hochkirchlichen Verfasser den Muth gab, die ersten Schritte auf dem Wege der historischen Kritik zu wagen! Die anderen werden folgen.

Im selben Jahr, wo Newmann die hochkirchlich-reaktionäre Bewegung in Scene setzte, veröffentlichte der Head-Master von Rugby, Thomas Arnold seine Schrift: „Principles of Church-Reform", die zwar zunächst einen Sturm der Entrüstung auf allen Seiten hervorrief, deren Grundgedanken aber in den nächsten Jahrzehnten das Ferment einer fortschrittlichen Richtung in der englischen Kirche geworden sind. Auch Arnold war von seinen Oxforder Jahren her ein Schüler von Whately und Freund von Keble, wie Newmann; aber während bei diesem die Einflüsse des frommen Freundes über die kühle Verstandesschärfe des Lehrers bald gesiegt hatten, blieb bei Arnold eine tiefernste Frömmigkeit mit hellem Verstand, männlicher Wahrheitsliebe und rastlosem Thatendrang zeitlebens so untrennbar verbunden, dass es schwer zu sagen ist, welche dieser Seiten in dem edlen Charakter dieses Mannes überwog. Auch Arnold war im Anfang der dreissiger Jahre von den politischen Stürmen und den drohenden Wetterwolken, die sich über der Kirche zusammenzuziehen schienen, nicht weniger aufgeregt, als Newmann und dessen Oxforder Freunde; aber während diese das Heil suchten in einer hinter die Reformation zurückgehenden Reform von Dogma, Verfassung und Ritus der Kirche, wodurch deren Grenzen enger gezogen und schroffer gegen das pulsirende Leben der Nation abgesperrt werden sollten, forderte Arnold eine Reform im entgegengesetzten Sinn: um die Segnungen der Staatskirche der Nation zu erhalten, solle sie ihre Thore auch den Dissentern öffnen und ihre Grenzen soweit stecken, dass alles, was im englischen Volk christlich sei und sein wolle, darin Platz finde. Nur das wesentliche des christlichen Glaubens, was allen Parteien in und ausser der etablirten Kirche gemeinsam sei, solle zur Bedingung der Angehörigkeit zu ihr gemacht, die Verschiedenheiten aber in Lehrweise, Verfassung und Ritus als Nebensachen betrachtet und freigegeben werden. Das Wesentliche im Christenthum sei die praktische Frömmigkeit, gegründet auf die Offenbarung Gottes in der Schrift und besonders in der Person Jesu, und sich bethätigend in sittlicher Reinigung und Heiligung des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens. Diesem sittlichen Ideal haben Kirche und Staat gleichsehr, wenn auch in verschiedener Weise, als Mittel und Organe zu dienen. Darum dürfe zwischen beiden keine Trennung, keine Eifersucht und Fehde bestehen: der Staat bedürfe für seine sittlichen Zwecke der Religion des Evangeliums, wie die Kirche ihre erziehende Einwirkung auf die Nation nur im Rahmen und in den gesetzlichen Ordnungen des christlichen Staats ausüben könne. — Diess die Hauptgedanken von Arnold's Schrift über Kirchenreform, Gedanken, welchen ebensosehr eine ideale Ansicht vom Wesen und Zweck des Staats, wie eine weitherzige Ansicht vom Wesen des Christenthums als der wahrhaft humanen Religion und Sittlichkeit zu Grunde liegt; ein Standpunkt, wie ihn ganz ähnlich Rothe in seinen „Anfängen der Kirche" und seiner „Theologischen Ethik" vertreten hat. Aber eben diese in England damals noch unerhörte Verbindung von christlichem Idealismus und weitherziger Humanität machte Arnold's Reformvorschläge allen Parteien widerwärtig: den Hochkirchlichen erschienen sie als ketzerisch und revolutionär, den Liberalen als konservativ und bigot.

Der Sturm des Widerspruchs von allen Seiten hat den edlen Reformer in der Ueberzeugung von der Berechtigung seiner Ideen nicht irregemacht. Die Tüchtigkeit seines persönlichen Charakters, seine segensreiche Wirksamkeit an der Schule zu Rugby, welche auf das ganze höhere Schulwesen des Landes reformirend einwirkte, seine kraftvollen Predigten, welche die ewigen Wahrheiten des Evangeliums in heiligem Ernst, in schlichter, undogmatischer Sprache und in steter Anwendung auf die mancherlei Gebiete des sittlichen Lebens vortrugen, endlich seine gelehrten Arbeiten über griechische Classiker und römische Geschichte — alles trug dazu bei, die Achtung auch der Gegner für den vielgescholtenen Mann zu erzwingen, sodass sein früher Tod (1842) auf allen Seiten als ein nationaler Verlust beklagt wurde.

Wenn irgend Einer, so ist Thomas Arnold als der Bahnbrecher einer freieren Theologie in England zu bezeichnen. Zwar hat er keine grösseren theologischen Werke geschrieben — seine Berufsarbeit lag in Philologie und Geschichte; und seine Ansichten von richtiger Auslegung der Bibel waren weder ganz neu, noch entsprachen sie ganz den heutigen Forderungen an historische Kritik. Aber Arnold war der Erste, welcher seinen Landsleuten die Möglichkeit zeigte und die Forderung aufstellte, die Bibel mit gesunden menschlichen Augen ohne die Brille der kirchlich-dogmatischen Voraussetzungen zu lesen und sie doch zugleich mit christlicher Pietät zu verehren und für das sittliche Leben fruchtbar zu machen. Er war der Erste, welcher die traditionelle Phraseologie der Hochkirchlichen und der Evangelischen bei Seite zu lassen und das Christenthum nicht als heimlichen Schatz der Kirchen oder Sekten, sondern als eine Gotteskraft zum Heil für jeden Glaubenden, nicht als todtes Erbstück der Vergangenheit, sondern als lebendige Geistesmacht zur sittlichen Vervollkommnung der Individuen und Völker in der Gegenwart zu begreifen wagte. Wenn die Vielseitigkeit seiner Interessen und Beschäftigungen ein Hinderniss für strengere wissenschaftlich-theologische Forschung sein mochte, so war sie doch seiner eigenthümlichen Mission sehr günstig: er zeigte, wie man die klassischen und welthistorischen Studien im Lichte der sittlichen Ideen des Christenthums treiben und hinwiederum für das Verständniss der Bibel und für die Beurtheilung der kirchlichen Fragen der Gegenwart einen freien und klaren Blick gewinnen könne aus der allgemeinen historischen Bildung. So begann er die Scheidewände einzureissen, welche bei seinen Landsleuten das in Formeln und Bräuchen festgelegte religiöse Leben der Kirchen und Sekten vom allgemeinen weltlichen Leben und Streben der Nation

künstlich geschieden hatten. Auch ist zu vermuthen, dass ihm bei längerem Leben aus der Verfolgung seiner historischen Studien, welche ihm nur ein Jahr lang durch die Oxforder Professur zur Berufsaufgabe geworden waren, auch der Sinn und Muth für Anwendung der historisch-kritischen Grundsätze auf die Bibel gewachsen sein würde. Jedenfalls ist sein Werk von Freunden und Schülern später in dieser Richtung weitergeführt worden.

Arnold war ein hervorragend selbständiger Geist, in seinen wissenschaftlichen Ueberzeugungen nicht weniger als in den politischen. Darum hat er aber doch von verschiedenen Seiten gelernt. Von grossem Einfluss ist auf ihn Samuel Coleridge gewesen, bei welchem er das gefunden zu haben bekennt [1], was er sonst bei englischen Theologen vermisste: einen zu gleicher Zeit reichen und kräftigen, viel umfassenden und kritischen Geist verbunden mit reinem und lebhaftem ἦθος. Von Coleridge hat Arnold die Unterscheidung von Verstand und Vernunft und die Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Glauben als den nicht entgegengesetzten sondern sich ergänzenden und zusammenwirkenden Formen religiöser Wahrheitserkenntniss übernommen; und über Coleridge's „Briefe über Inspiration", welche er als Manuskript kennen lernte, urtheilte er, sie verdienen gedruckt zu werden, denn sie seien sehr geeignet, den Weg zur Lösung jener wichtigen Frage zu bahnen, die einen so grossen Anstoss gegen die bestehenden Begriffe in ihrem Schosse trage, aber aller Furcht und allem Geschrei der Schwachen zum Trotz endlich in höherer Erhebung und festerer Sicherung der christlichen Wahrheit enden werde. — Auch die Bekanntschaft mit Dr. Bunsen, welchen er in Rom 1827 kennen lernte, ist von Bedeutung für die wissenschaftliche Entwicklung Arnolds gewesen; durch diesen Gelehrten ist er, wie es scheint, auch mit der deutschen Wissenschaft in Berührung gekommen, allerdings nur mit historischen und biblisch-exegetischen Arbeiten derselben, nicht mit der deutschen Philosophie oder systematischen Theologie; von Schleiermacher hat er nur die kritische Abhandlung über den 1. Timotheusbrief gelesen, deren Ergebniss ihm zu kühn erschien.

Den unmittelbarsten und nachhaltigsten Einfluss auf die geistige Richtung von Arnold hatte Whately geübt, der in Oxford sein Lehrer und Mentor gewesen war und als Erzbischof in Dublin mit ihm in freundschaftlicher Verbindung blieb. Whately war ein Mann von klarem Verstand, heiterem Humor und wohlwollendem Herzen,

[1] In einem Brief an den Neffen des Philosophen, J. T. Coleridge, vom Sept. 1829.

aber kein gelehrter Theolog. Sein berühmtestes wissenschaftliches Werk ist die auf aristotelische Prinzipien gebaute Logik, welche zum Schulbuch in vielen englischen Schulen geworden ist. Mit seinem gesunden Verstand trat er auch an die theologischen Dinge heran und fand, dass manche kirchliche Dogmen in der Schrift nicht begründet seien. So sei z. B. die kirchliche Erwählungslehre nicht im Einklang mit der paulinischen, denn in der letzteren handle es sich nicht um unbedingte Vorausbestimmung der Einzelnen zur Seligkeit oder Unseligkeit, sondern um die Bestimmung der ganzen Gemeinde zum Heil in Christo, welche auserwählt sei aus der übrigen Masse der Heiden, wie vorher das Volk Israel auserwählt war vor den anderen Völkern. Aber das Endschicksal eines Jeden hänge nur davon ab, ob er die ihm in seiner Theilnahme an der Offenbarung der Gemeinde gewährten Vortheile persönlich benütze oder nicht. Auch die Rechtfertigungslehre sei nicht von einer Zurechnung des Verdienstes Christi zu verstehen, sondern von der sittlich bedingten Sündenvergebung. Der Opfertod Christi sei zwar auf Grund der Schrift anzunehmen, aber nicht als nothwendig zu begründen. Ebenso wird die Gottessohnschaft zwar auf Grund der Selbstzeugnisse Christi nach den Evangelien angenommen, aber wesentlich im Sinn der vollkommenen sittlichen Vorbildlichkeit gedeutet. Der Zweck der Sendung Christi war die Stiftung des Reiches Gottes als eines sittlichen Gemeinwesens. Die Behauptung einer apostolisch-bischöflichen Succession der Geistesmittheilung ist nicht aus der Schrift zu beweisen und scheitert an der historischen Unwahrscheinlichkeit einer durch alle Jahrhunderte ununterbrochenen Kette der Tradition; die rechte Succession ist vielmehr das Festhalten an apostolischen Prinzipien d. h. an dem sittlichen Charakter des Christenthums. Diesem widerspricht die traktarianische Sakramentslehre, welche an die Stelle der Gesinnung das Opus operatum setzt. Aber auch die rigorose Sabbath-Verpflichtung steht im Widerspruch mit dem neuen Testament, da mit dem übrigen mosaischen Gesetz auch das Sabbathgesetz für die Christen aufgehoben ist; der Sonntag aber ist eine freie Einrichtung der Kirche zum Wohl der Menschen. So will überhaupt die Bibel nicht ein Gesetzbuch für Glauben oder Leben sein, sondern sie enthält ein System praktischer Wahrheiten, Motive und Prinzipien in populärer Form [1]). — Der unermüdliche Pflichteifer, mit welchem Whately sein kirchliches Amt zur Hebung der Erziehung der unteren Volksklassen verwaltete, und die grossartige Wohlthätigkeit, die er im

[1]) Dieses die Grundgedanken seiner theolog. Schriften, besonders: On the difficulties of St. Pauls writings und The kingdom of Christ.

Stillen an Armen der protestantischen und katholischen Diöcesen Irlands übte, gibt die schönste Illustration zu seiner, zwar weder in philosophischer noch in historisch-kritischer Hinsicht sehr tiefen, aber praktisch-verständigen Theologie, die am nächsten verwandt ist dem rationalen (Kant'schen) Supranaturalismus, wie er auch in Deutschland in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts von manchen höchst achtungswerthen Theologen vertreten wurde.

Als gleichzeitige Gesinnungsgenossen von Arnold und Whately sind zu nennen die Oxforder Theologen Hampden und Milman und die Cambridger Thirlwall und Hare. Der Name H a m p d e n's ist verknüpft mit einer der unerfreulichsten Episoden der traktarianischen Bewegung. Als er 1836 zum Professor der Theologie in Oxford ernannt wurde, erhob die hier herrschende Partei, Newmann und Pusey voran, eine Protest-Agitation gegen ihn und klagten den gelehrten Theologen der Ketzerei an auf Grund seiner 1832 gehaltenen und damals völlig unangefochten gebliebenen Bampton-Lectures on T h e S c h o l a s t i c P h i l o s o p h y i n r e l a t i o n t o c h r i s t i a n T h e o l o g y. Er hatte darin gezeigt, wie die kirchliche Theologie in der Patristik und Scholastik unter dem Einfluss der damaligen herrschenden Philosophie entstanden, mit der biblischen Lehre daher nicht identisch, sondern ein vielfach getrübter Reflex des einfacheren biblischen Glaubens sei. Diese unbestreitbar richtige Darstellung der Entstehungsgeschichte der kirchlichen Dogmen war natürlich den Hochkirchlichen, deren Prinzip eben in der Identificirung des Christenthums mit der scholastischen Theologie bestand, ein grosses Aergerniss. Pusey erklärte („Hampdens past and present statements"), dass diese Unterscheidung von ungewissen scholastischen Lehren und gewissen Schriftthatsachen nur der Anfang alles Skepticismus und Rationalismus sei, wie das Beispiel Semler's beweise. Diese jetzt Mode gewordene Apologetik, welche alles Schwergewicht auf die praktische Seite des Christenthums lege, tendire direkt auf den Unglauben hin, indem alles, was nicht in die Regel der praktischen Anwendung gepresst werden könne, bei Seite gesetzt, vergessen und zuletzt geleugnet werde. — H a m p d e n selbst erklärte in seiner Antrittsvorlesung seine Uebereinstimmung mit allen Dogmen des Kirchenglaubens in einer Weise, die freilich mit den Ausführungen seiner Bampton-Lectures nicht leicht zu reimen ist. Die grössere Konsequenz scheint auf Seiten seiner Gegner gewesen zu sein. Aber ihre Art des Angriffs gegen Hampden, ihre ketzerrichterliche Denunciation einzelner aus dem Zusammenhang gerissener Sätze desselben, erregte die gerechte Entrüstung nicht blos von Whately und Arnold, sondern auch in

weiteren Kreisen, in welchen sich die Reaktion gegen die Oxforder Prinzipien von jetzt an kräftig zu regen begann. Eine damals erschienene Broschüre gibt folgendes wenig schmeichelhafte Bild von der Oxforder Erziehung: In allen höheren Branchen des Wissens zielt sie auf Unterdrückung der freien Meinung. Man sucht den Geistern eine sichere (safe) Richtung zu geben und sie in möglichst engen Grenzen sich bewegen zu lassen. Keine Forschung ist erlaubt, die möglicher Weise zu anderen Resultaten als den established formularies führen könnte. Man macht sich keinen Begriff von dem Umfang des moralischen Terrorismus, mit welchem die intellektuelle Tyrannei ausgeübt wird, mit welcher Eifersucht Worte, Benehmen, Lektüre Derer bewacht wird, welche im Verdachte stehen, von der Majorität abzuweichen. Dieses System wird in und ausser Oxford gepriesen als wahrhaft zweckmässig und heilsam, um zweifelsfreie und devote Diener der Kirche zu erziehen. Aber die bösen Früchte desselben sind eine furchtbare Verzerrung des gesunden Intellekts, weitverbreitete Unwissenheit und Heuchelei. Der Student, der bei jedem Schritt auf die Warnung stösst: „Nicht zu gründlich!" wird entmuthigt und sucht Zuflucht in absichtlicher Ignoranz. Er überredet sich, dass Kenntnisse im besten Fall eine für seine Carriere gefährliche Errungenschaft seien. Im Bewusstsein der eigenen Unfähigkeit, den von ihm eingenommenen Grund vernünftig zu vertheidigen, betrachtet er mit unbestimmter Furcht alle seinem gewohnten Denken fremdartige Spekulationen und geräth ihnen gegenüber in peinvolle Aufregung. Das Resultat ist, dass theologische Wissenschaft, so viel Redens man auch von ihr macht, in Oxford ohne Erfolg betrieben wird, weil ohne die einfache Absicht, die Wahrheit zu erreichen, blos mit dem Zweck, Beweise zu Gunsten des Dogmas zu finden, welche von jeder weiteren Forschung entheben. — So lautete das Urtheil eines britischen Zeitgenossen über das Oxford der dreissiger Jahre. Je weniger wir Grund haben, an der Richtigkeit dieses Bildes für jene Zeit zu zweifeln, desto erfreulicher ist es zu sehen, wie vieles sich auch dort im Laufe des letzten halben Jahrhunderts gebessert hat.

An Ausnahmen hat es doch auch damals schon nicht gefehlt. An Whately, Arnold und Hampden reiht sich Milman an, auch er, wie jene, noch der früheren vorpuseyitischen Generation angehörend. Seine 1829 erschienene History of the Jews behandelte die Erzählungen des alten Testaments auf gleichem Fuss wie die Geschichte irgendeines anderen Volkes, verhielt sich kritisch gegen chronologische Angaben der Bibel, erklärte manche Erzählung aus orientalischer Poesie und Allegorie und suchte überhaupt durch seine anschauliche,

den Lokalton des hebräischen Alterthums treffende Darstellungsweise die biblische Geschichte aus ihrer traditionellen Sonderstellung zu befreien und dem Verständniss der Gegenwart näher zu rücken. Es ist dieselbe freiere Stellung zur Bibel, wie sie auch Arnolds Auslegung charakterisirt; aber von der strengeren wissenschaftlichen Kritik eines Wellhausen und Robertson Smith war Milman noch ebensoweit entfernt wie Arnold; er war mehr phantasievoller Erzähler als scharfsichtiger Erforscher der Geschichte. Gleichwohl hat Milman durch seine Geschichte der Juden wie durch seine Geschichte der lateinischen Christenheit dazu mitgeholfen, in die Wälle des Traditionalismus Breschen zu legen, durch welche ein freierer Geist mit der Zeit einziehen konnte.

Dasselbe gilt von den Cambridger Theologen Thirlwall und Julius Hare, welche sich durch ihre gemeinsame Uebersetzung von Niebuhr's römischer Geschichte und durch theologische Schriften um die Verbreitung der Kenntniss deutscher Geschichtswissenschaft unter ihren Landsleuten verdient gemacht haben. Thirlwall veröffentlichte 1825 eine Uebersetzung von Schleiermacher's Schrift über das Lukasevangelium mit einer längeren Einleitung, in welcher er die Prinzipien dieser Bibelkritik acceptirt und vertheidigt — ein Wagniss zu jener Zeit, wo das starre Inspirationsdogma noch unerschüttert herrschte und deutsche Theologie auf britischem Boden noch wenig gekannt, um so mehr aber summarisch als ketzerisch verfehmt war. Julius Hare war nebst Coleridge, an dessen philosophische Denkweise er sich ganz anschloss, der gründlichste Kenner deutscher Wissenschaft unter seinen britischen Zeitgenossen. Er hatte schon als Jüngling auf der Wartburg sich vom Heldengeiste Luther's angeweht gefühlt und hat dann später eine auf gründlichen geschichtlichen Kenntnissen beruhende Vertheidigung des deutschen Reformators gegen die Verunglimpfungen desselben Seitens des schottischen Philosophen Hamilton und der Puseyiten geschrieben. Gegen die Letzteren schrieb er auch die bedeutende Streitschrift: „The Contest with Rome" (1842), welche um so mehr Eindruck machte, da Hare's christliche Frömmigkeit durch seine gehaltvollen Predigten über jeden Zweifel erhaben war. Uebrigens scheint Hare mehr noch, als durch seine nicht zahlreichen Schriften, durch seine edle und liebenswürdige Persönlichkeit Eindruck auf seine Zeitgenossen gemacht zu haben. Zu seinen nächsten Freunden gehörte Thomas Arnold und Frederick Maurice, der in Cambridge Hare's Schüler war und später sein Schwager wurde, und der diesem Freundschaftsverhältniss die

ersten und mächtigsten Anregungen für seine geistige Entwicklung verdankte.

F r e d e r i c k D e n i s o n M a u r i c e ist einer der bedeutendsten und eigenthümlichsten Theologen Englands in diesem Jahrhundert gewesen. Seine theologische Denkweise in einer kurzen Skizze zu zeichnen, ist nicht leicht, weil sie mehr als bei irgendeinem anderen Theologen komplicirt und nach verschiedenen Seiten schillernd war. Aus der von seinem Sohne in zwei starken Bänden veröffentlichten Biographie gewinnt man das Bild eines Mannes von tiefem religiösem Gefühl und von entschiedener spekulativer und dialektischer Anlage des Geistes, der es aber doch, weil es seinem Denken an Klarheit und Stetigkeit und seinem Wissen an Concentration und Gründlichkeit fehlte, nie zu einem konsequenten Zusammenhang seiner Ueberzeugungen gebracht hat, der ihn selbst hätte völlig befriedigen und auf seine Mitwelt einen imponirenden und durchschlagenden Eindruck machen können. Bei der Lektüre dieser Biographie hat sich mir die Vergleichung von F. D. M a u r i c e mit unserem I s a a k D o r n e r immer aufs neue aufgedrängt. Bei Beiden derselbe achtunggebietende religiös-sittliche Charakter, dieselbe Vielseitigkeit der wissenschaftlichen und sittlichen Interessen, dieselbe Verbindung eines spekulativ und dialektisch gerichteten theologischen Denkens mit lebhaftem Sinn für das praktisch kirchliche Leben, dasselbe rastlose Bestreben, zwischen entgegengesetzten Parteien und Denkweisen theoretisch wie praktisch zu vermitteln; aber auch bei Beiden dieselbe Unfähigkeit, in Prinzipienfragen eine klare und folgerichtige Stellung zu nehmen, dieselbe Unbestimmtheit der dogmatischen Spekulationen, dieselbe Abneigung gegen verständige historische Kritik, dasselbe Zurückschrecken vor den Konsequenzen der eigenen idealen Prinzipien, dieselbe Unsicherheit in Beurtheilung der realen Faktoren des Lebens, endlich in Folge von alledem dasselbe Anstossen auf allen Seiten und dieselbe Vergeudung der Kraft an den endlosen Friktionen der Wirklichkeit.

Maurice war das Kind einer unitarischen Pfarrfamilie, in welcher die Mutter und drei Schwestern sich vom Glauben des Vaters lossagten und verschiedenen anderen Bekenntnissen zuwandten. Diese Spaltung der Familie machte auf den gefühlvollen und nachdenklichen Jüngling einen tiefen Eindruck und führte ihn frühe schon zu der Ueberzeugung, dass der Glaube eines Jeden wahr sei in dem Positiven, was er behaupte, und falsch nur in dem Negativen, in den Anklagen der ungenügend verstandenen Meinungen der Anderen. Aber

diese weitherzige Beurtheilung religiöser Differenzen verhinderte ihn doch nicht, selbst auch zur englischen Kirche überzutreten und sich dabei sogar noch einmal taufen zu lassen, womit er also seinen früheren und seines Vaters unitarischen Glauben als unchristlich verurtheilte. In Oxford trat er mit den Führern der eben begonnenen traktarianischen Bewegung in Verbindung und zeigte sich als eifrigen Konvertiten in der gegen die geplante Aufhebung der Unterschrift der 39 Artikel gerichteten Schrift: „S u b s c r i p t i o n n o B o n d a g e", in welcher er zu beweisen suchte, dass die Unterschrift des Bekenntnisses (deren Forderung ihn selbst wenige Jahre vorher von Cambridge weggetrieben hatte!) keine Fessel, sondern vielmehr eine Hilfe für die Studien sei. Schon glaubten die Traktarianer in ihm eine hoffnungsvolle Kraft für ihre Sache gewonnen zu haben, als der bewegliche Mann auch ihnen wieder den Rücken wandte, und zwar aus Anlass von Pusey's Traktat über die Taufe, welchen er für höchst unheilvoll hielt, obgleich derselbe eine sehr wichtige Lehre enthalte, welche von den Dissentern verkannt werde und geeignet wäre, alle Kirchen zur Einheit zu führen. Bald darauf veröffentlichte er sein erstes Buch: „T h e k i n g d o m o f C h r i s t", in welchem er die englische Kirche als die allein wahre Verkörperung der geistlichen universellen Gemeinschaft des Königreichs Christi nachzuweisen suchte, weil s i e allein über Taufe, Eucharistie, apostolische Succession, Schrift und Tradition und Establishment die v o l l e Wahrheit lehre, von welcher Quäcker, Lutheraner, Calvinisten, Philosophen und Römisch-Katholische je nur einen Bruchteil besitzen. Der optimistische Apologet des Anglikanismus musste jedoch an sich selbst die Erfahrung machen, dass es für den Dogmatiker nur ein kleiner Schritt ist vom Defensor fidei zum gemassregelten Häretiker. Als Maurice in seinen „T h e o l o g i s c h e n E s s a y s" lehrte, dass die biblischen Ausdrücke: „ewiges Leben und ewiger Tod" nicht zeitliche Zustände von unbestimmt langer Dauer in der Zukunft bedeuten, sondern geistliche Zustände in der Einheit oder Entzweiung mit Gott, dass göttliche Strafen Zuchtmittel seiner Liebe zu unserem Heil seien, und dass das Evangelium Gottes Liebe zu allen Menschen, nicht die Furcht vor ewigen Höllenstrafen zum Gegenstand des Glaubens mache: da fand man in Oxford, dass diese Lehren keineswegs im Einklang stehen mit dem Bekenntniss der englischen Kirche, und entsetzte ihn seiner theologischen Professur an Kings College. Gleichwohl fuhr der also Gemassregelte fort, seine treue Anhänglichkeit an das kirchliche Bekenntniss zu versichern, nur müsse dasselbe richtig, nämlich nach s e i n e r Deutung, verstanden werden. Und als der Bischof Colenso,

welcher mit Maurice nahe befreundet gewesen und dessen Sache bei dem Oxforder Ketzergericht warm vertheidigt hatte, durch seine Pentateuch-Kritik das Aergerniss der Orthodoxen erregte, stellte sich dieser unberechenbare Theologe auf die Seite derselben Ketzerrichter, gegen welche ihn selbst Colenso einige Jahre vorher vertheidigt hatte; ja er erklärte seinem früheren Freund direkt, dass er von ihm den Verzicht auf sein Bisthum erwarte, auf welches er als Ungläubiger kein Recht mehr habe, worauf Colenso ihm boshaft erwiderte, es gebe auch Viele, die der ähnlichen Meinung seien, dass der Verfasser der theologischen Essays keinen Grund habe, seine Pfarrstelle an Lincolns Inn zu behalten.

Dass es Maurice bei allen diesen Paradoxien stets voller und heiliger Ernst war, dass seine vielen Schwankungen nicht in äusseren unlauteren Rücksichten begründet waren, sondern in der Unklarheit seiner Prinzipien, in dem Zwiespalt zwischen den Bedürfnissen seines Gemüths und den Einsichten seines Verstandes, zwischen seinem Bedürfniss nach Anschluss an eine autoritative Gemeinschaft und seinem starken theologischen Individualismus: Das lässt sich aus seinen Briefen an Verwandte und Freunde deutlich erkennen. Seinem Vater gegenüber erklärt er seinen Uebertritt zum Anglikanismus aus dem Bedürfniss seines Herzens, den unsichtbaren und unerforschlichen Gott in einer menschlichen Erscheinung als gegenwärtig und erkennbar geoffenbart zu finden, einer menschlichen Erscheinung, welche, um Gott vollkommen zu offenbaren, nicht weniger als Gott sein könne; die grössere Einfachheit des unitarischen Glaubens sei werthlos, wenn sie doch Bedürfnisse unbefriedigt lasse, die wir als gegeben anerkennen müssen. Was das Athanasianum mich lehrt, schreibt er auf die Bedenken eines Freundes, ist einfach dieses: „Gott zu erkennen ist ewiges Leben; Gott ist die vollkommene Liebe. Der Vater wohnend mit dem Sohne in e i n e m Geiste ist diese vollkommene und ewige Liebe, welche der Grund aller Dinge ist, worauf wir unsere Hoffnung für uns selbst und die Welt setzen" (freilich eine sehr weite Deutung dieses Bekenntnisses, unter welcher sich Arianismus und Sabellianismus sogut wie Athanasianismus unterbringen liesse!). Besonders charakteristisch für seine theologische Denkweise ist ein Brief an seine Mutter, worin er die von methodistischen Skrupeln wegen mangelnden Gnadengefühls beängstigte Frau zu beruhigen sucht: Die Wahrheit ist, dass jeder Mensch in Christus ist, geschaffen in ihm, der das Haupt jedes Menschen ist; die Unseligkeit ist nur dies, dass der Mensch diese Wahrheit, dass er ohne Christus keine Stunde denken, leben, athmen könnte, nicht erkennt und anerkennt. Es ist des Teufels Trug, zu

meinen, dass wir eine gesonderte unabhängige Existenz ausser Christus haben. Für unseren Glauben, dass wir in Christus sind, bedarf es keiner besonderen Gnadenerfahrungen, denn seine Garantie liegt schon darin, dass wir, wenn wir nicht in ihm wären, keinen lebendigen Akt thun, kein Gebot Gottes halten, nicht beten, hoffen, lieben könnten, wozu uns doch Gott geschaffen hat. Die Unabhängigkeit, das fleischliche Leben Adams ist nicht die Wahrheit, sondern die Lüge unserer eigenen Einbildung. Es gilt nur zu glauben, dass unser Geist Christi sei und nicht des Fleisches, dass Christus in uns ist und wir ihn seinen Willen durch uns und in uns thun lassen sollen. — Diess ist eine von der kirchlichen sehr abweichende und bis zu gewissem Grade spekulative Christologie, ganz ähnlich der D o r n e r'schen: Christus ist der Idealmensch oder die göttliche Idee der Menschheit, welche zwar als Prinzip der ganzen Gattung innewohnt, welche aber doch zugleich auch real existirt in einem ewigen Individuum, welches durch die Fleischwerdung zum historischen Erlöser Jesus wurde. Ist so die Menschheit von Anfang mit Christus wesenhaft verbunden, so geht auch die erlösende Offenbarung von Anfang durch die menschliche Geschichte hindurch; es bedarf nicht erst einer Versöhnung der von Gott geschiedenen Welt, sondern das Werk des historischen Erlösers kann dann nur darin bestehen, dass er durch Wort und Vorbild das zur Offenbarung brachte und für das Bewusstsein der Menschen verwirklichte, was an sich immer schon war: ihr Sein in dem ewigen Christus und damit in Gott. Folgerichtig hat daher Maurice auch die kirchliche Versöhnungslehre in ethischem Sinne umgebildet. In der Schrift: „D o c t r i n e o f s a c r i f i c e" (1854) lehrte er, dass Christus an der Sünde insofern Theil nahm, als er sich mit den Sündern in Mitgefühl identificirte. Nicht hat er die Strafe für die Sünde stellvertretend getragen, sondern durch seine liebende Theilnahme am Sündenelend hat er die Menschen über ihre Sünde erhoben, indem er sie glauben lehrte an die Liebe des Vaters zu ihnen, denn mit diesem Glauben an den liebenden Gott hört die Scheidung von Gott, worin eben die Sünde besteht, auf. Es ist eine heidnische Vorstellung von Gott, dass die Sündenstrafe durch ein ihm dargebrachtes Opfer habe müssen weggenommen werden. Die christliche Lehre ist vielmehr diess, dass Gott durch das sittliche Selbstopfer seines mit den Sündern sich eins fühlenden Sohnes seine ewige Liebe zur Sünderwelt kundgethan und dieser den Frieden angeboten hat, den sie freilich von sich aus nicht finden konnte. Zugleich ist durch diese Liebesthat Christi geoffenbart, wie es zu Friede und Ordnung in der Welt überhaupt komme: Das Prinzip des sittlichen Selbstopfers ist geoffen-

bart als die Wahrheit, worin Gott seinen innersten Charakter erzeigt und welcher alle Kreatur zu gehorchen habe, indem sie sich Christi Liebesgesinnung aneigne. So wird Christus, dieses uranfängliche Haupt der Menschheit, zum Haupt einer himmlischen Welt, in welcher nicht mehr selbstische Entzweiung, sondern dienende und opferwillige Liebe herrscht.

Diese Gedanken liegen offenbar in der Richtung jener idealistischen Philosophie des Christenthums, wie sie von der deutschen spekulativen Theologie und in Grossbritannien von Männern wie Caird und Green vertreten ist. Allein, dass diese Gedanken auch konsequent durchgeführt worden wären, daran fehlte bei Maurice soviel und noch mehr als bei seinem deutschen Geistesverwandten Dorner. Der kardinale Widerspruch, dass die überzeitliche Menschheitsidee doch zugleich ein zeitliches Einzelindividuum von schlechthin übernatürlicher Art sein soll, hat zur Folge, dass die Ansätze idealer Spekulation doch überall wieder in traditionellen Supranaturalismus auslaufen und zurücksinken. Und bei Maurice wird dieser um so schroffer und enger, da er die durch Christi Offenbarung gestiftete geistliche Menschheitsgemeinschaft nicht in dem ganzen Gottesreich oder der unsichtbaren Gemeinde aller Gotteskinder, sondern in der Church of England verkörpert findet [1]). Also während er einerseits lehrt, dass die ganze Menschheit in Christus als ihrem idealen Haupt geschaffen sei und ihr menschliches Wesen habe, behauptet er andererseits zugleich, dass nur in der Kirche von England das Reich Christi zum Dasein, zur realen Existenz gekommen sei! Das ist ein Widerspruch von so ungeheurer Art, dass ein deutscher Verstand ihn schwer begreifen oder nur daraus erklären kann, dass das starke Selbstgefühl des Engländers den Verstand des Theologen Maurice getrübt und verdunkelt hat.

Die Quellen der eigenthümlichen Lehrweise von Maurice liegen theils in der idealistischen Philosophie von Coleridge, dessen metaphysische Ideen aber bei jenem eine platonisch-realistische Wendung erhielten, theils in der Glaubenslehre der schottischen Theologen Thomas Erskine und J. M. Campbell, auf welche wir hier einen Blick zu werfen haben. Ersterer, seinem Beruf nach ein Advokat, war durch selbständiges Studium der Schrift zu der Ueberzeugung gekommen, dass die gewöhnliche kirchliche Verkündigung dem ursprünglichen Sinn der evangelischen Heilslehre nicht völlig entspreche [2]).

[1]) Diess ist der Grundgedanke seiner Schrift: „The Kingdom of Christ;" besonders markirt auch in einem Brief von 1834, s. Life, I, 166.

[2]) Die instruktivste von Erskine's Schriften, welcher auch die folgende Darstellung folgt, ist: „The unconditional freeness of the Gospel" (1828). Dazu (mehr dogmatisirend) „The brazen serpent or Life coming through death" (1831) and „The Doctrine of election and its connexion with the general tenor of Christianity" (1837). Weniger bedeutend ist die älteste von Erskines Schriften: „Remarks on the internal evidence of the truth of revealed religion".

Denn das Evangelium verkündige die Sündenvergebung nicht als eine Belohnung für den Glauben, sowenig wie als Lohn für Werke, sondern als unbedingt freie Gabe Gottes, die der Menschheit in ihrem repräsentirenden Haupt Christus ein für allemal geschenkt sei, so dass Jeder sie sich zu eigen machen könne. Aber die Vergebung sei noch nicht die Seligkeit, sondern das Mittel zu dieser; die Seligkeit selbst aber sei nicht erst ein jenseitiges Glück, sondern sei die geistliche Gemeinschaft mit Gott in der Heiligung des Charakters durch seine heilige Liebe. Dazu eben lasse Gott seine freie Liebe als verzeihende Gnade den Sündern anbieten, damit sie dadurch ermuthigt und getrieben werden, ihn wieder zu lieben und seiner heiligen Liebe sich selbst gleichzugestalten. Freiwillige Hingebung an Gott, liebende Abhängigkeit vom Schöpfer ist der vollkommene Zustand des Geschöpfs, in welchem alle Fähigkeiten der Seele durch jenes herrschende Prinzip in richtiger Ordnung erhalten werden. Der Fall des Menschen bestand eben darin, dass der Geist der Unabhängigkeit aufkam, dass Jeder ein unabhängiges Selbst wurde und in seinem Begehren der Dinge nur vom eigenen Belieben bestimmt wurde ohne Rücksicht auf den Willen Gottes oder die Sympathieen der allgemein-menschlichen Familie. Und diese Sünde des Menschen war zugleich sein Elend, seine Hölle. Die Strafe der Sünde bestand nicht in äusseren Uebeln, die auch wieder durch willkürliche Akte entfernt werden könnten, sondern sie bestand eben darin, dass der Mensch sich selbst abgeschnitten hatte von der beseligenden Gemeinschaft mit Gott und dessen Liebe vertauscht mit der Selbst- und Weltliebe. Darum kann die Befreiung vom Unheil der Sünde und die Herstellung der menschlichen Seligkeit nicht anders erreicht werden als dadurch, dass die Liebe Gottes wieder zum obersten Prinzip im Herzen wird, welchem das Selbst und die Kreatur sich unterordnen. Jedes Mittel, welches hinter diesem Ziel zurückbleibt, befriedigt des Menschen Bedürfniss nicht. Insbesondere hat eine Vergebung keinen Werth, welche nur die Strafe der Sünde aufheben würde, aber diese selbst, nämlich die Entzweiung des Herzens mit Gott, fortbestehen liesse. Der Mensch muss lernen, dass Gott besser ist als Glück, und Sünde schlimmer als Unglück. Nicht das Verlangen nach Glückseligkeit, sondern die Liebe Gottes ist der wahre Grund- und Eckstein des Gebäudes. Das

Mittel nun, welches Gott dem Menschen zur Erreichung jenes Zieles gegeben hat, ist das Evangelium. Es zeigt uns in der Erscheinung Christi den gnadenvollen Charakter Gottes in Beziehung auf seine rebellischen Geschöpfe, um dadurch unser Herz, das in Furcht, Hass oder Gleichgültigkeit von Gott entfremdet ist, wieder für ihn zu gewinnen und so der Liebe zu Gott und zu der göttlichen Familie der Menschheit ihren richtigen Platz im Herzen wiederzugeben. Insbesondere ist es das Leiden Christi, in welchem sich die heilige Liebe Gottes offenbart hat; nicht zwar in dem Sinn, als ob Gott durch das Opfer seines Sohnes erst hätte versöhnt, seine Liebe erkauft werden müssen; vielmehr war ja seine heilige Liebe selbst der Quell der Sendung und Hingabe Christi; wohl aber in dem Sinn, dass Christus in seinem geduldigen Ertragen der Uebel, welche aus der Sünde der Welt entsprungen, die Sünde selbst durch Liebe überwunden und Gott durch freien Gehorsam verherrlicht hat. Diese Verherrlichung Gottes durch frommes, aus Liebe zu den sündigen Brüdern ertragenes Leiden, war die Sühnung und Ueberwindung der Sünde zugleich; und weil es das Haupt der Menschheit war, welches dieses in Vertretung Aller vollbrachte, so ist der ganzen Menschheit die Sünde in Christus einfürallemal vergeben; die Auferweckung Christi war das Siegel dieser Vergebung. Die Botschaft dieser Vergebung ergeht als freies Anerbieten Gottes an die ganze Welt, aber nur die, welche sie im Glauben sich aneignen, sind wirklich gerechtfertigt und gehören zur Kirche Christi. Die Besorgniss, als ob hierdurch ein falscher Friede einer in Sünde todten Welt verkündigt und so die sittlichen Interessen des Christenthums in antinomistischem Sinn gefährdet würden, beruht, wie Erskine immer aufs neue versichert, auf Missverständniss. Denn die Vergebung, welche die freie Gabe Gottes in Christus ist, nützt dem Menschen nur dann etwas, wenn er sie und damit zugleich Christum selbst, diese Offenbarung des heiligen Liebescharakters Gottes, in sein Herz aufnimmt. Ebendamit aber wird im Herzen das Prinzip der heiligen Liebe zur herrschenden Macht und zum Grund der Heiligung und Beseligung. Die Vergebung ist also nur da wirklich empfangen, wo sie sich als das wirksame Mittel zur Heiligung und damit zur Seligkeit erweist. Sie ist noch nicht selbst die Seligkeit, denn Seligkeit kann dem Menschen nicht geschenkt werden, sie besteht nur in der Gemeinschaft des heiligen Gottes; der Himmel besteht in der Heiligkeit, und Vergebung kommt uns nur soweit zu gut, als sie Heiligkeit hervorbringt. Diese ist der Endzweck Gottes mit uns und auch die evangelische Gnadenbotschaft dient nur als Mittel für diesen Zweck.

Diese Gedanken Erskine's wurden von seinem Freund, dem Theologen J. Mcleod Campbell weiter ausgeführt und begründet in dem gehaltreichen Buch: „The nature of the atonement and its relation to remission of sins and eternal life" (5. ed. 1878). Als bibelglaubiger Theologe leugnet er nicht, dass Christus ein sühnendes Opfer für uns gebracht habe, aber er behauptet, wenn man dieses Opfer nicht nach vorgefassten Meinungen, sondern in seinem eigenen Lichte, wie es sich in der Schrift darstellt, betrachte, so könne man es nicht für ein stellvertretendes Erleiden der Strafe für die menschliche Sünde halten, sondern müsse die Bedeutung des Opfers Christi moralisch und geistlich verstehen. Christus bewirkte die Erlösung, indem er als Mittler zwischen Gott und Menschheit sowohl Gott vertrat bei den Menschen, als die Menschen vertrat bei Gott. Beides wird sowohl in Hinsicht auf die retrospektive als in Hinsicht auf die prospektive Bedeutung seines Erlösungswerks ausgeführt. In erster Hinsicht war seine Aufgabe, den Vater zu offenbaren in der Menschheit und für dieselbe, Zeuge zu sein für Gottes heilige Liebe, welche die Sünde hasst und den Sünder retten will durch Bekehrung. Christus fühlte den Schmerz über die Sünde mit dem heiligen Herzen Gottes und erkannte die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts über die Sünde als Vertreter der Menschheit vor Gott in vollkommener stellvertretender Busse an. Indem er sich mit seinen Brüdern im Fleisch im erbarmenden Mitgefühl identificirte, litt er den tiefsten Schmerz, wie nur der Heilige ihn zu empfinden vermochte, über die Sünde der Menschen als eine Schuld gegen Gott und als die Quelle ihres Elendes. Dieser Sündenschmerz und dieses Bussbekenntniss, Namens der Menschheit Gott dargebracht, war die wahre Sühne für die Sünden der Menschen, ein Gott so wohlgefälliges Opfer, wie es keine Strafvollziehung hätte sein können. Mit dieser vollkommenen Verdammung der sündigen Vergangenheit der Menschheit durch ihr repräsentirendes Haupt war dem heiligen Willen Gottes Genüge gethan. Aber zugleich hatte diese moralische Sühne Christi prospektivische Bedeutung. Sie muss so gedacht werden, dass das durch sie bewirkte Heil oder ewige Leben nicht bloss indirekte Folge der That Christi ist, sondern innerlich mit ihr zusammenhängt, ja in ihr schon enthalten ist. Diess ist nicht der Fall bei der Vorstellung einer Imputation des stellvertretenden Strafleidens an die Sünder, wobei deren geistiger Zustand Gott gegenüber unverändert bliebe und die Seligkeit nur ein jenseitiger Glückszustand wäre. Die Sühnung muss also so gedacht werden, dass Christus die Menschheit in seiner Person als heilige, gottgefällige, von der Liebe zu Gott allein bestimmte dargestellt und vermöge

seiner Identificirung mit seinen Brüdern seine Gerechtigkeit als neues Leben diesen mitgetheilt hat. Er hat dabei nicht blos Gottes Vaterschaft den Menschen geoffenbart, sondern er hat auch den in der Menschheit bisher unter ihrer Sünde verhüllten Schatz ihres göttlichen Ebenbilds enthüllt. Die Gerechtigkeit Christi war die Offenbarung der in der Menschheit verborgen liegenden Fähigkeit zur Gerechtigkeit, die sie vermöge des ihr innewohnenden Gottessohns besass. Christus ist nicht von der Menschheit so getrennt zu denken, dass seine Gerechtigkeit ihr nur durch Imputation zugut kommen könnte. Er ist vielmehr als der zweite Adam ihr Haupt, so eins mit ihr, dass seine Gerechtigkeit im Auge Gottes als die der Menschheit überhaupt gilt, und dass sie von ihm aus auf Alle übergehen konnte. Christus selbst hatte in seinem menschheitlichen Bewusstsein das Zeugniss dafür, dass die Menschheit fähig sei, von der Liebe Gottes erfüllt zu werden. In seiner Liebe zu den Brüdern lag die prophetische Hoffnung, dass auch sie noch der Liebe Gottes sich öffnen werden, von der sie zur Zeit entfremdet waren. Sonach bestand das Versöhnungswerk Christi nicht darin, dass er uns von künftigen Strafen befreite und künftiges Glück erwarb, sondern dass er uns seine Erkenntniss und Liebe des Vaters mittheilte und uns damit zu Kindern Gottes machte, welche im Besitz ewigen Lebens und gottgefälliger Gerechtigkeit sind. Alles was der Sohn leistete und der Vater annahm, hatte durchaus die prospektive Abzweckung, in uns reproducirt zu werden; sowohl seinen Sündenschmerz als seine vertrauende und gehorsame Liebe zum Vater sollen wir uns selbst zu eigen machen. Nichts, was Gott nur äusserlich mit uns thun oder uns geben könnte, nichts, das nicht in dem Verhältniss unseres eigenen Geistes zu Gott und in dem seinem Herzen entsprechenden Verhalten unseres eigenen Herzens eingeschlossen ist, kann unser Heil sein. —

Das ist offenbar dieselbe Umbildung der christlichen Heilslehre aus juristischer Aeusserlichkeit in ethische Innerlichkeit und unmittelbare religiöse Erfahrungswahrheit, wie sie in Deutschland durch Kant und Schleiermacher vollzogen worden war. Erskine und Campbell scheinen übrigens ganz unabhängig von deutscher Theologie, durch eigene Vertiefung in die biblische Gedankenwelt, zu ihren Ideen gekommen zu sein, welche ich für das Beste halte, was die britische Theologie auf dogmatischem Gebiet in diesem Jahrhundert hervorgebracht hat. Dass die schottische Kirche diese Denkweise in der Person Campbell's verworfen und ausgestossen hat, war der schwerste Schlag, den sie sichselbst zufügen konnte; sie hat damit

ihre gesunde Entwicklung auf ein halbes Jahrhundert hinaus unterbunden. Denn erst in der Gegenwart beginnen ihre Theologen wieder an Campbell anzuknüpfen, freilich noch zaghaft genug, wie zu ersehen ist aus dem Buch des Glasgower Theologen Alexander Bruce: „The humiliation of Christ in its physical, ethical and soteriological aspects“ (1876). Hier wird (im Anschluss mehr noch an den Erlanger Hofmann als an den Schotten Campbell) gelehrt, dass der Sohn Gottes in den Stand der Menschheit eingetreten sei, welche unter dem Zorn Gottes stand, sodass er dessen Wirkungen an sich zu erfahren bekam, ohne doch selbst ein Objekt desselben im persönlichen Verhältniss zu Gott zu sein. Der Werth des Opfers Christi — so fasst Bruce seine Theorie zusammen — war gleich seiner göttlichen Würde multiplicirt durch seinen vollkommenen Gehorsam, multiplicirt durch seine unendliche Liebe, multiplicirt durch das Leiden, welches bis an die äusserste Grenze dessen gieng, was ein sündloses Wesen erfahren konnte. Wie Gott alles dieses zusammen in Rechnung nahm und dadurch befriedigt war, so haben auch wir alles das zusammenzunehmen, um Amen zu sagen zu dem göttlichen Urtheil über das Opfer Christi. — Das ist ein Vermittlungsversuch zwischen Altem und Neuem, der an prinzipieller Klarheit nicht an Erskine und Campbell hinanreicht, wenn gleich anzuerkennen ist, dass er in der Richtung auf diese hin sich bewegt.

In ihrer Heimath verworfen, haben die Ideen von Th. Erskine und J. M. Campbell in der liberalen Theologie Englands Boden gefunden. Der religiöse Tiefsinn der Schotten ergänzte trefflich die mehr in die praktische Weite als in die religiöse und spekulative Tiefe gehende Denkweise der Engländer. Maurice's Theologie hat ihr Bestes von dorther. Und von Maurice wieder hat Kingsley die Richtung seiner Theologie empfangen, welche seinem für alles Menschliche so warm empfindenden Herzen den entsprechendsten Ausdruck, seinen philanthropischen Bestrebungen den theoretischen Rückhalt gab. In der Geschichte der christlich-socialen Bewegungen unseres Jahrhunderts stehen die Namen Maurice und Kingsley in erster Linie. Sie haben durch ihre Thaten bewährt, was der Grundgedanke ihrer Lehre war: dass das Christenthum der Sauerteig ist, der das Leben der menschlichen Gesellschaft zu erneuern und zu heiligen bestimmt ist. Ihnen steht zur Seite, als Ebenbürtiger an Adel des Charakters, als Grösserer an Reichthum und Tiefe des Geistes, der frühe vollendete Prediger Frederik Robertson. Das Lebensbild dieses Mannes, wie es vortrefflich beschrieben ist von Stopford

Brooke, liest sich wie das Leben eines Heiligen, aber eines protestantischen und modernen Heiligen, der nicht aus der Welt flieht, sondern als Streiter Gottes den Kampf mit allem ungöttlichen Wesen, mit den Sünden der oberen und unteren Classen, mit dem Schein und Trug auch der religiösen Parteien unermüdlich kämpft, und dabei die eigene Seele von der Welt unbefleckt bewahrt, freilich nicht ohne auch den herben Leidenskelch aller Streiter Gottes in dieser Welt der Bosheit und Thorheit reichlich erfahren zu müssen. Die in fünf Bänden gesammelten Predigten Robertson's haben in der ganzen homiletischen Literatur wenige ihres gleichen, was Reichthum der Gedanken, Kraft des sittlichen Pathos, Wärme der religiösen Empfindung, Klarheit und Lebendigkeit der Darstellung, Würde und Schönheit der Sprache betrifft. Robertson hatte, wie sein Biograph sagt, das Gefühl, dass das Christenthum zu sehr als Theologie gepredigt werde und zu wenig als die Religion des täglichen Lebens, zu sehr als eine Religion des Gefühls und zu wenig als Religion der sittlichen Prinzipien, zu sehr als eine Religion nur für Individuen und zu wenig als eine Religion für Völker und für die Welt. Er wollte es wirksam machen für den socialen Zustand aller Classen, für die Fragen, welche die Gesellschaft erregten, für die grossen Bewegungen der Welt. Nach schweren inneren Kämpfen, welche nicht blos aus theologischen Skrupeln, sondern besonders auch aus der Wahrnehmung des Falschen und Unrechts bei den verschiedenen politischen und kirchlichen Parteien entsprungen waren, hatte er seine Ruhe gefunden im evangelischen Christenthum, dessen Wahrheiten die Weisheit des Konservatismus und den Fortschrittsgeist des Liberalismus einschliessen und die Fragen des Tages lösen, nicht durch Aufstellung von Gesetzen oder äusseren Schranken, sondern durch Verbreitung eines Geistes der Liebe, der Pflicht und wechselseitigen Achtung. Und diese heilsamen Wahrheiten sah er verkörpert in Jesus, dem vollkommenen Urbild des Menschen als des Gotteskindes. „Er war Menschheit und in ihm allein wird meine Menschheit verständlich". Nur im Gefühl der Gemeinschaft und Einheit mit diesem Leben, in der Anerkennung ähnlicher Gefühle und Kämpfe, in der gleichen Beurtheilung der Welt und ihrer Maximen wird unser Leben erträglich und werthvoll. Im Lichte dieses Ideales die Menschen beurtheilend, hatte Robertson einerseits das schärfste Auge für deren Sünde und Schwachheit in ihren zahllosen Formen und Verhüllungen, und verlor doch andererseits auch nie den göttlichen Kern des Menschenwesens aus dem Auge. Die grosse Wahrheit, die Christus geoffenbart hat, ist, wie er immer wieder betont, eben die, dass alle Menschen,

eben als Menschen, Gottes Kinder und unter einander Brüder sind; sie werden es nicht erst durch die Taufe oder durch den Glauben und die Wiedergeburt, sondern sie sind es schon kraft des anerschaffenen göttlichen Ebenbilds; die Taufe aber ist die dem Einzelnen besonders gegebene Botschaft, dass er Gottes Kind de jure sei. Aber freilich um es auch de facto zu werden, dazu gehört, dass er diese Botschaft im Glauben anerkenne und im Leben verwirkliche, d. h. dass er wiedergeboren werde. Der Glaube macht nicht das Faktum der Gotteskindschaft, sondern er empfängt es und macht es aus einem unbewussten Sein, welches als solches nichts nützen würde, zu einem bewussten und gewollten Leben in der Aehnlichkeit Christi. Christus ist unser Erlöser nicht durch ein stellvertretendes Erleiden unserer Strafe gewesen, sondern durch seine urbildliche Verwirklichung dessen, was jeder Mensch als potentielles Gotteskind ist und werden soll. Insbesondere Christi Tod war das versöhnende Opfer insofern als er, im Mitgefühl mit menschlichem Elend erduldet, das ewige Prinzip aufstellte, dass alles Heil für die Menschheit nur aus dem Opfer des eigenen Selbst in dienender und duldender Liebe erwachse, ein Prinzip, das sich in Natur und Geschichte so allgemein bewährt, dass es als ein Gesetz der ganzen Weltordnung zu betrachten ist [1]). Der Glaube

[1]) Vgl. die herrliche Predigt (Sermons, III, 90 ff.) über „das Opfer Christi": „In Christus sieht Gott die Menschheit als vollkommen an, als unterthan dem Gesetz des Selbstopfers und damit als geheiligt. Der Werth des Todes Christi bestand in der Hingebung des eigenen Willens. Der Einfluss dieses Opfers auf den Menschen ist die Einführung des Prinzips des Selbstopfers in seine Natur. Beachte wohl, es heisst nicht, er starb, damit wir nicht sterben möchten, sondern damit wir in seinem Tod gestorben sein sollten, und damit wir alle in seinem Opfer werden sollten ein Opfer für Gott. Ferner, dieser Tod ist identisch mit Leben. Die welche im ersten Satz „Gestorbene" heissen, werden nachher als „die welche leben" bezeichnet. Und so an einer anderen Stelle: „Ich bin gekreuzigt mit Christus und doch lebe ich". Tod also, d. h. das Opfer des Selbst, ist gleichbedeutend mit Leben. Das beruht auf einer tiefen Wahrheit. Der Tod Christi war eine Repräsentation des Lebens Gottes. Mir gilt diess als die tiefste aller Wahrheiten, dass das Ganze des Lebens Gottes das Opfer des Selbst ist. Gott ist Liebe, Liebe ist Opfer, die Seligkeit des Sichselbstgebens. Alles Leben Gottes ist ein Ausfluss dieser göttlichen selbstmittheilenden Gütigkeit. Die Schöpfung ist Opfer — die Selbstmittheilung des göttlichen Seins. Die Erlösung ist Opfer, sonst könnte sie nicht Liebe sein. Darum wollen wir kein Jota von der Wahrheit aufgeben, dass der Tod Christi das Opfer Gottes war, nemlich die einmalige zeitliche Offenbarung dessen, was das ewige Gesetz seines Lebens ist. Wenn nun der Mensch sich erheben soll zum Leben Gottes, so muss er sich versenken in den Geist dieses Opfers, er muss sterben mit Christus, um einzugehen in sein eigenes Leben. Denn Sünde ist die Zurückziehung in das selbstische Ich, getrennt vom belebenden Leben Gottes, welches allein unser wahres Leben ist. Das Leben der Sünde ist der Tod des Menschen; haben wir es nie gefühlt, dass in dem

ist das begonnene Leben Christi in uns, welches Gott als Gerechtigkeit anrechnet, weil es, eben als göttliches Leben in der Seele, Wurzel und Quelle der Gerechtigkeit ist. Als innerliches Prinzip des sittlich guten Wollens macht er frei von äusserlichen Gesetzen, die nur zur Uebertretung reizen oder konventionelle Gesetzlichkeit erzeugen können. Diesen Gedanken hat Robertson in der Sabbathfrage energisch geltend gemacht; er erklärte die gesetzliche Sonntagsfeier, wie sie bei seinen Landsleuten üblich ist, ungescheut für Rückfall aus dem evangelischen

---

Augenblick, wo die Sünde lebendig wurde, unser wahres Dasein verschwand, dass dann wir nicht mehr sind? Darum sage ich, dass wahrhaftes menschliches Leben eine fortwährende Erfüllung und Wiederholung des Opfers Christi ist. „Alle sind gestorben", das wird sofort dadurch erklärt, „dass sie nicht ihnen selbst leben, sondern dem der für sie starb und auferstand". Das ist die Wahrheit, welche im Grunde von der römischen Lehre von der Messe liegt. Rom behauptet, dass in der Messe ein wahres und eigentliches Opfer für die Sünden Aller dargebracht werde, dass Christi Opfer immer wiederholt werde. Darauf hat der Protestantismus lebhaft erwidert, dass es nur ein einmaliges Opfer gebe — ein an sich ganz wahrer Einwurf, gleichwohl enthält die römische Lehre eine Wahrheit, welche es gilt loszumachen von ihrer groben sinnlichen Form. Lasst uns St. Paulus hören: „Ich erfülle, was rückständig ist an den Leiden Christi, an meinem Fleische, um seines Leibes willen, welches ist die Kirche". In einer Hinsicht ist es wahr zu sagen, dass ein Opfer einmal dargebracht ist für Alle. Aber es ist ebenso wahr, zu sagen, dass dieses eine Opfer werthlos ist, ausser sofern es erfüllt und wiederholt wird in dem Leben und Selbstopfer Aller. Das ist des Christen Opfer: nicht mechanisch erfüllt in dem elenden Materialismus der Messe, sondern geistlich in dem Leben Aller, in welchen der Gekreuzigte lebt. Das Opfer Christi wiederholt sich in dem Leben eines Jeden, der nicht sichselbst lebt sondern Gott. — Aber Selbstverleugnung, Selbstopfer, Selbsthingebung — ist diess möglich, ists natürlich? so fragen wir skeptisch. Nun bringen wir noch ein bisher übergangenes Wort des Textes hinzu und es fällt Licht in die dunkle Lehre: „Die Liebe Christi hält uns gebunden". Selbstverleugnung um der Selbstverleugnung willen thut nicht gut, Selbstopfer um sein selbst willen ist gar kein religiöser Akt. Gibst Du ein Mahl auf, nur um Deine Selbstbeherrschung zu zeigen, um Deiner Selbstdisciplinirung willen, das ist die elendeste Selbsttäuschung. Bei solchem Thun bist Du nicht religiöser als zuvor. Es ist das blose Selbstkultur, und Selbstkultur, die sich immer nur mit dem Selbst beschäftigt, lässt Dich blos in dem Zauberkreis des Selbst, aus dem Religion Dich befreien soll. Aber ein Mahl aufgeben, damit Einer, den du liebst, es bekomme, das ist recht eigentlich ein religiöser Akt, nicht harte und peinliche Pflicht, sondern leicht gemacht durch Neigung. Schmerz zu ertragen nur um des Ertragens willen, das hat gar keinen moralischen Werth; aber ihn lieber zu ertragen als die Wahrheit preis zu geben, oder um einen Anderen zu retten, das heisst die Seele positiv beglücken und veredeln. Ist nicht das mystische Liebessehnen am treuesten in den Worten ausgedrückt: Lass mich leiden für ihn? — Dieses Element der Liebe ist es, was diese Lehre zu einer verständlichen und heilsamen Wahrheit macht. Opfer allein ist gespenstig und unnatürlich; aber Selbstopfer von Liebe durchleuchtet ist Wärme und Leben, es ist der Tod Christi, das Leben Gottes, die Seligkeit und das alleinige wahrhafte Leben des Menschen." — Mir scheint, solch eine Predigt wiege manche Bände schulmässiger Dogmatik auf.

Geist in Judaismus und Pharisäismus. Schon um dieser echt Luther'schen Beurtheilung dieser Frage willen muss er uns Deutschen sympathisch sein, wie kaum ein anderer britischer Theologe [1]). Nicht minder um seiner Ansichten über Autorität der Schrift und kirchlichen Dogmen willen. So innig Robertson die Schrift verehrte als unerschöpfliche Quelle tiefster Weisheit, so erklärte er doch die „Bibliolatrie" für einen Aberglauben ebenso falsch und fast ebenso gefährlich wie den Romanismus. Die Schrift, sagte er, ist inspirirt, aber nicht diktirt, sie ist das Wort Gottes, aber in Worten von Menschen, in jener Hinsicht vollkommen, in dieser unvollkommen, ja ihre göttliche Weisheit erzeigt sich gerade darin, dass sie die Offenbarung geistlicher Wahrheit über die Seele und ihr Verhältniss zu Gott in volksthümlicher und (wissenschaftlich) inkorrekter Sprache gibt, denn wie hätte dieselbe sonst verstanden werden können von unwissenschaftlichen Menschen und Zeitaltern? Die höchsten Wahrheiten, lehrte er, beruhen zuletzt weder auf der Autorität der Bibel noch auf der Kirche, sondern auf dem Zeugniss des Gottesgeistes in Menschenherzen, welches zu realisiren ist nicht durch Bildung des Verstandes sondern durch liebenden Gehorsam des Herzens. Darum kümmerte er sich in seiner Auslegung der kirchlichen Dogmen überall nicht um die begrifflichen Schaalen, sondern um den Kern, um die religiösen Wahrheiten und sittlichen Prinzipien, welche unter den verschiedensten dogmatischen Meinungen als ihr eigentlicher Sinn zu finden seien. Darum war er auch bei all' seiner Strenge in der Beurtheilung des moralisch Verkehrten so ungemein weitherzig und duldsam in Beurtheilung dogmatischer Meinungsverschiedenheiten. Was einem Maurice vielleicht vorschwebte, aber bei ihm nur als konfuser Eklekticismus herauskam, das hat Robertson's tieferer und klarerer Geist mit klarem Bewusstsein erstrebt und mit sicherem Takt auf verschiedenen kontroversen Gebieten erreicht: Die eine Wahrheit, welche den verschiedenen einseitigen Ansichten der Parteien zu Grunde liegt, aber eben durch diese Einseitigkeit zur Unwahrheit entstellt erscheint, als den gemeinsamen Kern der Sache aus den streitigen Meinungen herauszuheben. Ein scharfer dialektischer Verstand und eine ungemeine Fähigkeit des sympathischen Nachempfindens fremder Gefühlsweise hat ihn zu seiner Mission als religiöser Friedensstifter in einer Weise

---

[1]) Er ist es auch darum, weil er die nationale Engherzigkeit seiner Landsleute nicht getheilt, ihre Verachtung alles Deutschen vielmehr trefflich persiflirt hat (s. seine Bemerkungen über „German Neology" in einem Brief von 1849, Biographie S. 97). Wie hoch steht er hierin über der unchristlichen Bornirtheit eines Maurice, der das Reich Christi in der Kirche von England aufgehen liess!

befähigt, wie Wenige. Wäre ihm ein längeres Leben beschieden gewesen (er starb 1853 als 37jähriger Mann) und hätte er dann auch Musse zur Ausführung von theologischen Arbeiten, wie er sie geplant hatte (über Inspiration z. B.) gefunden: welch' einen segensreichen Einfluss hätte er auf gesunde Entwicklung des theologischen Denkens in und ausser seinem Vaterland ausüben können! Aber auch so sind seine Predigten und Briefe eine Quelle der Weisheit und Erkenntniss, aus der Keiner schöpfen kann, ohne sich geläutert, gestärkt und gehoben zu fühlen, ein Denkmal eines echten religiösen Genius, in welchem noch späte Geschlechter einen Propheten der höheren Entwicklung christlichen Denkens und Fühlens verehren werden.

Ueber die biblisch-kritischen Arbeiten der britischen Theologie mag schliesslich noch ein Ueberblick gegeben werden, der um so kürzer sein kann, da dieselben erst seit einem Menschenalter aufgekommen sind und bis jetzt noch wenig Selbständiges ergeben haben.

Das Verdienst, diesen Studien in England Bahn gebrochen zu haben, gebührt dem gelehrten Philologen und Theologen Jowett, welcher eine Erklärung der Briefe Pauli an die Thessalonicher, Galater und Römer mit kritischen Noten und Abhandlungen (2 Bde, 1855), veröffentlichte, in welchen er seine Landsleute mit den Resultaten der Baur'schen Kritik bekannt machte. Sein eigenes Urtheil hält die Mitte zwischen der Baur'schen und der traditionellen Ansicht vom Verhältniss des Paulus zu den Uraposteln: zwar nicht volle Harmonie, aber doch auch nicht voller Gegensatz; die Differenz war weniger dogmatischer als persönlicher Art und war seitens der Zwölfe mehr Inkonsequenz als prinzipielle Differenz; über das Prinzip mit Paulus einverstanden, wurden sie durch nationale Sympathie und Gewohnheit zur jüdischen Sitte hingezogen. Einige Punkte der paulinischen Theologie werden in den Schlussabhandlungen scharfsinnig und ohne dogmatische Vorurtheile besprochen (z. B. über Erwählung). Von besonderem Werth ist die sorgfältig geübte Textkritik und die korrekte Uebersetzung. — Die Grundsätze der hier geübten Interpretation hat Jowett in dem höchst interessanten Essay „über die Interpretation der heiligen Schrift" (in den „Essays and Reviews") ausgeführt, in welchem er ganz im Sinne Arnold's fordert, dass die Methoden der klassischen Philologie auch auf die biblische Exegese angewandt werden und so das theolog. Schriftstudium zum werthvollsten Theil der Geschichts- und Alterthumsstudien erhoben werden sollte; das beste Buch für das Herz sollte auch zum besten für den Intellekt gemacht werden, damit seine

sittliche Beurtheilung der Geschichte zur Ergänzung und Korrektur für die ästhetische Weltansicht der Klassiker dienen könnte". „Ehe wir altes und neues Testament zu einem wirklichen Theil der (Universitäts-) Erziehung machen können, müssen wir sie lesen nicht mit Hilfe von Gewohnheit und Ueberlieferung, nicht im Geist der Apologie oder Controverse, sondern in Uebereinstimmung mit den allgemeinen Gesetzen der menschlichen Erkenntniss".

Das Jahr 1860, in welchem die „Essays and Reviews" erschienen, kann für England's Theologie ebenso als epochemachend betrachtet werden, wie für die unsere das Jahr 1835. Der Sturm, welchen diese Sammlung von theologischen Aufsätzen verschiedener Verfasser dort hervorrief, hat an der durch Strauss' Leben Jesu bewirkten Bewegung der dreissiger Jahre seine nächste Analogie. Sachlich begründet war jener freilich noch weniger als diese. Denn die Essays enthielten nichts, was nicht seit Whately und Arnold von Manchen auch innerhalb der englischen Kirche schon gedacht und gesagt worden wäre. Der erste Essay, von Temple, dem Nachfolger Arnolds in Rugby, handelt von der stufenmässig fortschreitenden Erziehung der Menschheit, einem Gedanken, der seit Lessing in das Gemeinbewusstsein der gebildeten Welt eingegangen war, der sich aber auch schon bei Kirchenvätern, ja im neuen Testament selbst andeutungsweise findet. Der zweite Essay, von Williams, gab eine im wesentlichen zustimmende Darstellung von Bunsen's Bibelforschung. Dieser Essay war es, den sich die Gegner, Hochkirchliche und Evangelische hierbei verbündet, zum Angriffsobjekt ersahen. Es wurde eine Anklage gegen den Verfasser erhoben, dahin gehend, dass die offenbare Absicht des ganzen Essay sei, den Unglauben an die göttliche Inspiration und Autorität der heil. Schrift alten und neuen Testaments zu verbreiten, diese auf die Stufe bloser menschlicher Schriften herabzusetzen, die Weissagungen und Wunder zu leugnen oder in unkirchlicher Weise zu erklären und die Glaubenslehren umzudeuten. Der Prozess vor dem Kön. Gerichtshof, wo James Stephen die Vertheidigung des Angeklagten meisterhaft führte, wurde zu einem erfolgreichen Sieg der liberalen Theologie. Es hiesse, so sagte u. A. der Vertheidiger, dem englischen Volke ein schlechtes Kompliment machen, würde man es für unfähig halten, die Ansichten des Baron Bunsen einer freien Diskussion zu unterziehen. Der Zweck der Anklage sei eigentlich nichts anderes als der, Vernunft und Glauben, die Gott zusammengefügt habe, auseinander zu reissen. Aber die Fragen, welche Wissenschaft und Kritik erhoben haben, müssen gelöst werden; die entscheidende Frage sei, ob der Klerus an der Lösung dieser Aufgabe

frei mitarbeiten dürfe oder nicht. Die Obrigkeit könne wohl dem Geistlichen den Mund schliessen, nicht aber auch dem Laien, der Literatur, der Geschichte selbst. Ob es erlaubt sei, ein Bündniss zu schliessen zwischen Christus und Finsterniss, Vernunft und Teufel? Dass die Schriftforschung der Theologen frei bleibe, sei das grösste Interesse des Christenthums selbst. — Die in diesem Sinn ausgefallene Entscheidung des Gerichtshofs sanktionirte das Recht der freien Theologie in der englischen Kirche.

Ein Hauptvertreter dieser neuen Richtung, die man als den linken fortschrittlichen Flügel der Broad Church bezeichnen kann, war A. P. Stanley, der Schüler und Biograph Arnold's. Dass er durch seine hohe kirchliche Stellung als Dekan von Westminster sich nicht hindern liess, freundschaftliche Beziehungen mit verschiedenen Dissentern und Häretikern zu pflegen, trug viel dazu bei, die dogmatische Engherzigkeit der englischen Kirche zu mildern. Auch seine theologischen Schriften waren werthvolle Beiträge zur Förderung unbefangener biblisch-historischer Studien. Gleichzeitig mit Jowett's Commentaren veröffentlichte er einen solchen über die Corintherbriefe (1855), nachdem schon früher seine Reden und Aufsätze über das apostolische Zeitalter erschienen waren, in welchen die historisch-realistische Methode Arnold's auf die biblische Zeitgeschichte in einer Weise angewandt wurde, welche von der üblichen dogmatischen Exegese weit abwich. Dazu kamen dann noch seine Vorlesungen über die Geschichte der jüdischen Kirche (1862), welche, ähnlich wie von Ewald, in einer zwischen Poesie und Kritik die Mitte haltenden Weise behandelt ist. In einem Essay über die Theologie des 19. Jahrhunderts (1865) hat Stanley die von ihm befolgte Methode selbst charakterisirt. Die Theorie der „Entwicklung", so sagt er hier, hat jetzt auf allen Gebieten religiösen und philosophischen Denkens den ersten Platz eingenommen. Sie ist von grossem Einfluss auf das richtige Verständniss der Bibel: die Allmäligkeit, Unvollkommenheit und das Wachsthum der Offenbarung selbst wird jetzt erkannt und damit werden die grössten Schwierigkeiten der Bibelerklärung beseitigt. Man sucht nicht mehr in den alttestamentlichen Juden vorzeitige Christen oder Geologen und Astronomen. Neben diesem historischen Geist ist es die sittliche Betrachtung der religiösen Objekte, was die heutige Theologie auszeichnet. Der Werth des inneren Beweises aus der sittlichen Erfahrung wird in Theologie wie Philosophie, in Theorie wie Praxis als der vorzügliche erkannt gegenüber allen blosen Wunderbeweisen. Man stellt den Geist über den Buchstaben und die Praxis über das Dogma. Als

erster und klarster Darsteller dieses neuen Prinzips wird Arnold gerühmt, welchem Stanley in der trefflichen Biographie ein würdiges Denkmal gesetzt hat.

Dass die Fragen der biblischen Kritik sich nicht mehr unterdrücken lassen, dass sie gleichsam in der Luft unserer Zeit liegen, so dass der Theologe ihnen nicht entfliehen kann, ob er auch nähme Flügel der Morgenröthe und flöge an's äusserste Meer, das zeigte sich zu Anfang der sechziger Jahre an dem eklatanten Fall des Bischofs Colenso. Als orthodoxer bibelgläubiger Bischof nach Natal ausgezogen, um die Zulus zu bekehren, kam er als Kritiker zurück, der die Echtheit und Geschichtlichkeit der Bücher Mosis in Frage stellte. Bei der Unterweisung der Heiden hatten deren Zweifel ihn zum genauen Studium der Quellen veranlasst und dabei war dem scharfen und mathematisch geschulten Verstand des Bischofs die Unmöglichkeit, die mosaischen Berichte für historisch korrekt zu halten, zur arithmetischen Gewissheit geworden. Die so einmal angeregte historische Forschung hatte ihn dann von Schritt zu Schritt weitergeführt, er erkannte die Zusammensetzung des Pentateuch aus Bestandtheilen von verschiedenem Ursprung und Alter (die elohistischen und jahvistischen Stücke), erkannte das allmälige Wachsthum des levitischen Gesetzes, von welchem einzelne Theile noch vor dem Deuteronomium, also vor Jeremia's Zeit, andere dagegegen erst spät in der Zeit nach Esra entstanden und den älteren Theilen des Pentateuch eingefügt worden seien; kurz Colenso kam durch seine ursprünglich ganz selbständige Forschung zu Ergebnissen, welche mit den Ansichten der heutigen biblischen Wissenschaft im wesentlichen Einklang stehen. Die Bischöfe der anglikanischen Kirche aber, statt die redlichen Forschungen ihres Collegen ruhig zu prüfen, glaubten für Moses und für die Unfehlbarkeit des Bibelbuchstabens eine Lanze brechen zu sollen und forderten die Absetzung des Bischofs von Natal. Auch diesesmal wieder war der weltliche Gerichtshof, das Privy Council der Königin, weiser als die Kirchenmänner und sprach den tapferen Bischof von Natal frei (1865).

Unter den Gegnern von Colenso befand sich nicht nur der selbst als Häretiker verfolgte Maurice, sondern sogar ein Matthew Arnold, der in seinen späteren Schriften (s. oben S. 411 f.) den biblischen Gott durch die sittliche Weltordnung ersetzte und sich zu diesem Behuf die kühnste Auslegung der Bibel erlaubte. In einem Essay in Mc Millans Magazin (Jan. und Febr. 1863) stellte er die Forderung auf, dass der biblische Geschichtsforscher auf die Erbauung der Leser Rücksicht nehmen müsse. Um die frommen Gefühle der-

selben nicht zu verletzen und ihr praktisch religiöses Leben nicht zu gefährden, habe er die Schwierigkeiten, an welchen der Bibelglaube Anstoss nehmen könne, zu mildern (attenuate), das Zweifelhafte, wie Wundererzählungen, mit zarter Unbestimmtheit zu umgehen, wie solches Stanley in seiner Geschichte der Juden musterhaft gethan habe. Ohne Zweifel sprach M. Arnold im Sinn der grossen Mehrzahl seiner Landsleute und vielleicht überhaupt unserer Zeitgenossen. Man wird auch zugeben können, dass dieser Ansicht ein praktisches Interesse zu Grunde liegt, dessen Recht nicht zu bestreiten ist. Nur sollte man andererseits auch einsehen, dass das Recht des wissenschaftlichen Geistes auf reine geschichtliche Wahrheit ein ebenso wohlbegründetes ist, und dass diese beiderseitigen Interessen, das praktisch-religiöse und das rein wissenschaftliche, besser gewahrt würden, wenn die erbauliche und die wissenschaftliche Schrifterklärung getrennt, als wenn sie unklar vermischt werden. Diese bei der herrschenden Theologie diesseits wie jenseits des Kanals so beliebten Mischformen mit ihren Unklarheiten, Halbheiten und Compromissen haben für Förderung der wissenschaftlichen Erkenntniss der geschichtlichen Thatsachen nicht den geringsten Werth; ihre Bedeutung besteht nur darin, dass sie in einer Periode des Uebergangs, wie eben unsere Zeit es ist, den allzu raschen Fortschritt der Einen retardiren und die Andern allmälig für Aufnahme des Neuen vorbereiten, ebendadurch für die Gesammtheit eine Stetigkeit der Entwicklung ohne Sprünge und Catastrophen gefährlicher Art ermöglichen und sichern. Das ist ohne Zweifel die Aufgabe, welche die gemässigte Orthodoxie der Vermittlungstheologie (Broad-Church) in der Gegenwart und wohl noch für lange Zeit zu erfüllen hat. Die Anerkennung der praktischen Zweckmässigkeit dieser Aufgabe und die damit verbundene Achtung vor den Persönlichkeiten, welche dieselbe redlich zu erfüllen suchen, kann recht wohl zusammenbestehn mit der entschiedenen Behauptung des Rechts einer reinen, durch keinerlei Nebenrücksichten gehemmten Geschichtsforschung auf theologischem Gebiet. Die Vertreter der letzteren sind übrigens nicht blos in Grossbritannien, sondern überall in der Welt noch immer so sehr in der Minderheit, dass wahrlich kein Grund ist zu der Besorgniss, es könnte die Entwicklung des allgemeinen religiösen Bewusstseins in ein zu rasches Tempo gerathen.

Während der Colenso-Streit noch die Gemüther in England beschäftigte, veröffentlichte Mackay, der sich schon früher durch das gelehrte, aber an Ueberfülle des Stoffs leidende Werk: „Progress of the Intellect, exemplified in the religious developement of Greeks and Hebrews" (1850) als freisinniger Religionsforscher bekannt gemacht hatte, das sehr instruktive Buch: „The Tübingen School and its antecedents" (1863). Auf eine orientirende Einleitung über das Verhältniss von Religion und Theologie, über Entstehung und Entwicklung der Dogmen, über den Einfluss der modernen Philosophie auf den Niedergang des Wunder- und Inspirationsglaubens, endlich über die Geschichte des biblischen Kriticismus von den Socinianern bis auf Strauss, folgt eine treffliche Darstellung der kritischen Arbeiten von F. Ch. Baur und seinen Schülern, ihrer eigenthümlichen Methode und ihrer neuen Ergebnisse, als deren strikter Anhänger der Verfasser sich selbst bekennt. In einem Anhang folgen polemische Bemerkungen gegen Gegner der Baur'schen Kritik, u. A. Ewald, Ritschl und Lechler, welche von eingehender Sachkenntniss zeugen. Diesem Buch gebührt das Verdienst, die Bekanntschaft mit der strengeren deutschen Kritik in weiteren Kreisen Englands verbreitet zu haben. Und dass sie hier als Ferment gewirkt hat, lässt sich an manchen Erscheinungen der folgenden Jahre wahrnehmen. Konnte doch selbst Oxford sich ihrem Einfluss nicht entziehen, wo H. Green zugleich mit deutscher Spekulation auch die kritischen Ergebnisse der Tübinger Schule in seinem Freundeskreise einführte.

Ein Pendant zu den verschiedenen „Leben Jesu", welche während der sechziger Jahre auf dem Kontinent erschienen, gieng von Cambridge aus: „Ecce Homo. A Survey of the life and work of Jesus Christ" (1866). Dieses anonyme Buch (von Seeley, dem Verf. von Natural Religion) erregte viel Aufsehen und hat die Sache freieren religiösen Denkens in Grossbritannien sehr gefördert, obgleich oder auch gerade weil es nicht direkt kritisch war, sondern auf Grund der Erzählungen der vier Evangelien das sittliche Charakterbild Jesu mit zartem Gefühl und tiefem Verständniss seiner eigenthümlichen Hoheit und Originalität zeichnete. Trefflich wird das Wesen der christlichen Sittlichkeit im Unterschied von jüdischer wie heidnischer Gesetzgebung oder Philosophie aus dem Charakter und persönlichen Eindruck Jesu auf seine Jüngergemeinde abgeleitet. Wenn gleichwohl dieses Charakterbild zum Theil mehr den Eindruck einer kunstvollen Composition als der realen geschichtlichen Lebenswahrheit macht, so ist das eben nur die unvermeidliche Folge davon, dass der Verfasser es unterliess, die Quellen kritisch zu prüfen, und daher Aussprüche, wie die johanneischen Selbstzeugnisse oder wie die synoptischen Reden vom messianischen Weltrichter, ohne weiteres Jesu selbst zugeschrieben hat; dadurch bekam das menschliche Lebensbild, was es doch sein will, einen befremdlichen, räthselhaften

Zug. Immerhin aber nimmt „Ecce Homo" einen hervorragenden Rang in der reichen „Leben Jesu"-Literatur ein.

Hier mag auch das gelehrte Werk von Edersheim: The Life and Times of Jesus the Messiah (2 Vol. London 1883) erwähnt werden. Es ist eine harmonistische Zusammenstellung der evangelischen Erzählungen von durchaus apologetischer Tendenz ohne jede Konzession an die gewichtigsten Einwürfe der historischen Kritik. Aber der wissenschaftliche Werth des Buches besteht in dem reichen Material von Notizen über die Zustände des jüdischen Glaubens und Lebens zur Zeit Jesu. Dadurch kommt es einem wirklichen und dringenden Bedürfniss der heutigen Schriftforschung in sehr förderlicher Weise entgegen. Denn es ist sehr richtig, was der Verfasser im Vorwort bemerkt, dass von diesen zeitgeschichtlichen Umständen und Analogien ein Licht auf viele Partieen der evangelischen Geschichte fällt, wodurch unser Verständniss der Entstehung unserer Religion unter den Formen des Judenthums und doch zugleich im Gegensatz zu dessen Geist wesentlich gefördert wird. Allerdings ist zu vermuthen, dass die strenge kritische Geschichtsforschung vielfach einen anderen Gebrauch von dem hier gebotenen gelehrten Material machen und zu anderen Ergebnissen kommen dürfte, als den vom Verfasser selbst gewünschten; worin er die Bestätigung für die Geschichtlichkeit einer neutestamentlichen Erzählung oder einer johanneischen Rede finden will, das dürfte vielmehr als Quelle für die literarische Entstehung der betreffenden Sage oder Rede-Composition sich erweisen. Auf jeden Fall aber ist das Verdienst des Verfassers dankbar anzuerkennen, der durch langjährige mühsame Studien in abgelegenen jüdischen Quellen ein so reiches und nützliches Material für die urchristliche Geschichtsforschung zusammengetragen hat.

Eine sehr brauchbare Einleitung in das Studium der synoptischen Evangelien ist das Buch von J. E. Carpenter: The three first Gospels, their origin and relation (1890). Seinen entschieden kritischen Standpunkt zeigt der Verfasser gleich zu Anfang in dem Nachweis des durchgängigen Unterschiedes der drei ersten vom vierten Evangelium, welches Leben und Lehre Jesu unter dem Einfluss der centralen Lehre von der Person Christi als dem fleischgewordenen Logos darstellte. Von besonderem Werth ist die Beschreibung der Bildung der evangelischen Ueberlieferung unter dem Zusammenwirken mannigfacher Elemente, unter welchen die Glaubensbegeisterung der Jüngergemeinde und die vorausgegebenen messianischen Erwartungen eine Hauptrolle spielten. Wie natürlich und unvermeidlich für das religiöse Bewusstsein einer gläubigen Jünger-

schaft die idealisirende Umbildung und Neubildung in der Ueberlieferung ist, macht Carpenter durch Vergleichung analoger Legendenbildung in der ausserbiblischen Religionsgeschichte (Buddhalegende, Franz von Assisi) sehr einleuchtend. Besonders eingehend verbreitet sich der Verfasser über die evangelischen Parusie-Reden; er glaubt, dass dieselben zwar von Jesu herstammen, dass sie aber in seinem Munde nur die bevorstehende Verwirklichung des Reiches Gottes bedeuten sollten, ohne dass die symbolische Sprache Daniels vom „Kommen des Menschensohnes" eine Beziehung auf die Person Jesu selbst gehabt hätte. Carpenter hat also die kritische Schwierigkeit dieses Punktes ebenso gefühlt, wie Martineau (S. 440), sucht aber die Lösung derselben auf etwas anderem Wege; ob sie hier befriedigender ausfalle oder dort, mag dahingestellt bleiben. Der zweite Theil des Buchs gibt eine sehr ansprechende und lehrreiche vergleichende Charakteristik der Evangelien nach Markus, Lukas und Matthäus. Vom ersteren heisst es: „Die leitenden Grundzüge der unsterblichen Geschichte sind nach dem Leben gezeichnet. Man sieht hier Jesus als Menschen denken, beten, fühlen, sprechen und handeln. Indem der Autor des ältesten Evangeliums das lose Material der Erinnerung und Tradition in der Schrift fixirte, gab er einem neuen sittlichen Ideal Gestalt und Dauer. Er sicherte dem christlichen Leben die Kraft, sich zu behaupten und zu verbreiten. Er legte den Grundstein der christlichen Kirche. Wir dürfen darauf die Namen der zwei grössten Apostel schreiben: Petrus und Paulus." Vom Lukasevangelium sagt Carpenter, dass es um 100 p. Chr. oder etwas später verfasst sein möge, einem Zeitalter, wo die Kirche sich neuen Lebensbedingungen anzupassen begann, wo sie das in Wirklichkeit werden wollte, was Paulus für ihr geistliches Wesen erklärt hatte: einig und allgemein. „Diese Tendenz reflektirt sich im dritten Evangelium. Die erste Zeit der Schwierigkeit war überwunden; das Verlangen der Einigung milderte die Bitterkeit der Parteigegensätze, und der Evangelist sucht die Christenheit aus Juden und Heiden durch die persönliche Anhänglichkeit an den gemeinsamen Herrn einträchtig zu verbinden. Er war Heide und schrieb für Heiden, deren Ansprüche er bei jeder Gelegenheit vertheidigte, aber er war bekannt mit jüdischen Schriften und nahm Bezug auf sie. Wie viel er aus seinen verschiedenen Quellen geschöpft, wie viel aus seiner eigenen Produktivität hinzugethan habe, lässt sich nicht entscheiden. Die spätere Tradition machte ihn zum Maler. Und gewiss, der Evangelist, der die unsterblichen Bilder von der Verkündigung und Geburt gemalt, der in unauslöschlichen Zügen die Gestalten der Sünderin, des Priesters, Leviten und Samariters, des

verlorenen Sohnes, des Pharisäers und Zöllners gezeichnet, der in wenigen Strichen die Scene von Maria und Martha und das Abendmahl zu Emmaus schilderte — er verdient als Vater der christlichen Kunst betrachtet zu werden." — Vom Matthäusevangelium urtheilt Carpenter, dass es jedenfalls in seiner jetzigen Gestalt nicht apostolisch sei. Seine künstliche Anordnung, seine gelegentlichen unbestimmten Ausdrücke, so verschieden von der Präcision eines Augenzeugen, seine Anzeichen eines späteren Stadiums der Lehre und des kirchlichen Lebens — alles verbietet uns, den ersten Evangelisten mit einem der Jünger Jesu zu identificiren. . . Das Ev. nach Matth. enthält so mannigfache Elemente, dass man es passend eine primitive Evangelienharmonie genannt hat. Sein Verfasser scheint Quellen, die uns durch Markus und Lukas bekannt sind, wenn nicht diese Evangelien selbst benützt zu haben; die ganze Compilation ist einerseits jüdisch und gesetzlich, andererseits sittlich und allgemeinmenschlich. Verschiedene Zeiten werden ihre Beiträge dazu geliefert haben, aber die einzelnen Schritte dieses Prozesses können nicht mehr verfolgt werden. Carpenter fasst seine Beschreibung der Evangelienbildung zuletzt in den treffenden Sätzen zusammen: „Die Geschichte Jesu, immer wieder erzählt, entzog sich den Händen eines einzelnen Autors oder Herausgebers. Sie drückte die Gefühle nicht des individuellen Erzählers, sondern der Gemeinde aus. Sie nahm scheinbare Widersprüche in sich auf, deren Zwiespältigkeit unter dem schützenden Andenken des Meisters im Verlaufe der Jahre und Generationen in Vergessenheit gerieth. Das erhabene Bild Christi, wie es uns von den drei ersten Evangelien gezeichnet ist, war in gewissem Sinn von der Kirche geschaffen. Aber wenn wir hinwiederum fragen, welches die sittliche und religiöse Kraft war, durch welche die Kirche geschaffen worden, so ist nur die eine Antwort möglich: es war die Persönlichkeit Jesu, sein Glaube, seine Wahrhaftigkeit, seine Liebe."

Das anspruchslose Buch Carpenter's gehört zum Besten, was man über die Evangelien lesen kann, und eignet sich bei seiner klaren, im besten Sinn populären Darstellungsweise vorzüglich zur Einführung auch nichttheologischer Leserkreise in die Fragen der heutigen Evangelienforschung. Unter den englischen Vorarbeiten steht ihm am nächsten Abbot's Essay über die Evangelien in der Encyclopaedia Britannica, der sich durch die Gründlichkeit der literarischen Vergleichung der Evangelien auszeichnet und manche feine Beobachtung enthält, in der Bestimmung der Abfassungszeiten aber noch allzu konservativ zu sein scheint. Jedenfalls stehen diese beiden Arbeiten an Gründlichkeit der wissenschaftlichen Kritik weit über der beliebten Einleitung zu den Evangelien von Westcott.

Von dem Fortschritt des geschichtlichen Kriticismus seit den sechziger Jahren gibt Samuel Davidson's Introduction to the N. T. einen bemerkenswerthen Beweis. In der früheren Bearbeitung des Stoffes (1848/1849) hatte der Verfasser noch die Echtheit sämmtlicher neutestamentlichen Schriften, selbst den II. Petrusbrief nicht ausgenommen, gegen alle Einwendungen der Kritik vertheidigt. Dann hatte er eine Einleitung in das Alte Testament veröffentlicht (1862/1863), in welcher schon der apologetische Standpunkt verlassen und die mittlere Position eines Ewald eingenommen war (der gegenwärtige Pentateuch nicht von Moses, aber doch schon unter Josia vollendet, das Priestergesetz den Propheten vorangehend etc.). Sechs Jahre später, nachdem der Verf. inzwischen durch Aufgabe seines kirchlichen Amts an einer orthodoxen Congregationalistengemeinde sich die Hände zur wissenschaftlichen Arbeit freigemacht hatte, erschien eine völlige Umarbeitung seiner neutestamentlichen Einleitung, in welcher der Standpunkt der Tübinger Kritik in strikter, fast allzu strikter Konsequenz eingenommen war. Das Gegenstück dazu bildet die streng apologetisch gehaltene Einleitung von Salmon, welche sich in kirchlichen Kreisen eines autoritativen Ansehens zu erfreuen scheint.

Dasselbe gilt von der „Introduction to the Study of the Gospels" von Westcott, dem englischen Tischendorf. Dieses Buch, welches seit 1851 bis 1881 in sechs Auflagen erschienen ist, gehört zu derjenigen Classe von Apologetik, welche durch stoffliche Gelehrsamkeit, vornehme Haltung gegen die Hauptgründe der Kritik und gelegentliche kleine Concessionen in Nebensachen auf die Menge der Nichturtheilsfähigen einen imponirenden Eindruck zu machen pflegt und dem oben bezeichneten Zweck der Retardirung des fortschreitenden theologischen Zeitgeistes wirksame Dienste thut. Das beste an dem Buch sind die einleitenden Capitel über die jüdische Religion und besonders den Messiasglauben im letzten vorchristlichen Jahrhundert. Von den Evangelien aber urtheilt der Verfasser, dass sie inhaltlich in voller Harmonie stehen und nur unwesentliche formale Differenzen der Darstellung sich finden. Diese seien zu erklären aus der verschiedenen Individualität der Schriftsteller, in welchen das göttliche Bild des Heilands sich auf mannigfaltige, aber gegenseitig sich einheitlich ergänzende Weise gespiegelt habe. Denn die Evangelien seien alle höchst göttlich, weil sie höchst menschlich seien. Der Geist in den Evangelisten erforschte die Tiefen Gottes

und führte sie dazu, die Mysterien des Glaubens zu realisiren, nicht zwar in ihrem unendlichen Wesen, aber als endliche Begriffe etc. — Das ist die Sprache, wie wir sie längst von Neander her kennen: statt verständiger Beantwortung bestimmter Fragen bekommen wir die mystische Phraseologie der Erbauungsliteratur zu hören, welche an das Gefühl und die Ahnung appellirt, wo dem klaren Verstand, der Natur der Sache nach, allein das Wort gebühren würde. Eine gleiche apologetische Tendenz haben Westcott's Vorlesungen über: „The historic faith" (1882), eine historische und dogmatische Erklärung des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Uebrigens hat sich Westcott anerkannte Verdienste erworben um die Text-Kritik des Neuen Testaments und dadurch mittelbar auch um die Herstellung der revidirten englischen Bibelübersetzung, welche als eine in jeder Hinsicht vorzügliche Leistung gelten kann, hinter welcher das gleichartige deutsche Unternehmen weit zurücksteht; freilich lastete auf der Arbeit der englischen Uebersetzer nicht die fesselnde Autorität eines Luther. —

So einflussreich nun auch die mannigfachen apologetischen Werke — sie gleichen einander so wesentlich, dass eine Aufzählung aller dahin gehörenden Namen mir nicht nöthig scheint — für die Gegenwart sein mögen: den Strom der Zeit vermögen sie doch nicht aufzuhalten. Das mögen uns schliesslich noch einige bedeutsame Erscheinungen der letzten drei Lustra zeigen, mit welchen dieser Ueberblick abschliessen mag.

Das anonyme Werk: „Supernatural Religion. An inquiry into the reality of divine revelation" (3 Voll. 1874, bis 1879 in 7 Aufl. erschienen) sucht mit allen Mitteln eines scharfsinnigen und wissenschaftlich geschulten Verstandes und einer ausgebreiteten historischen Gelehrsamkeit die volksthümliche Ansicht vom Christenthum als einer durch übernatürliche Veranstaltungen und Wunder begründeten übervernünftigen Religion zu widerlegen. Es wird zu diesem Zweck zuerst der Wunderglaube überhaupt geprüft, seine Unhaltbarkeit weniger aus metaphysischen als aus erkenntnisstheoretischen Gründen und Erfahrungsanalogieen bewiesen und seine Entstehung aus psychologischen Gründen und Zeitumständen erklärt. Nachdem so der Wunderbeweis im Allgemeinen entkräftet ist, positiv durch die Unveränderlichkeit der Naturordnung und negativ durch die Unzuverlässigkeit der menschlichen Beobachtung und Bezeugung, wird dann speciell für die christliche Wundersage das Zeugenverhör vorgenommen durch eingehende Prüfung der Beweiskraft der biblischen

Quellen, der Evangelien und Apostelgeschichte. Aus der Untersuchung der patristischen Bezeugung kommt der Verfasser zu dem Ergebniss, dass keines der kanonischen Evangelien durch direktes Zeugniss mit den Personen, welchen sie traditionell zugeschrieben werden, verknüpft sei, und dass die in sichselbst werthlose spätere Tradition durch langen Zwischenraum tiefen Schweigens von der Epoche ihrer angeblichen Abfassung getrennt sei; die kanonischen Evangelien bleiben bis zu Ende des zweiten Jahrhunderts anonyme Dokumente von keiner Beweiskraft für die darin berichteten Wunder. Die inneren Beweise bestätigen ferner dieses Ergebniss der äusseren: abgesehen von kleineren Widersprüchen durch die drei ersten Evangelien hindurch, ist es unmöglich, die Darstellungen der Synoptiker mit denen des vierten Evangeliums in Einklang zu bringen; sie zerstören wechselseitig ihre Beweiskraft. Ebenso, wie die Evangelien, ist die Apostelgeschichte eine legendenhafte Composition späterer Zeit, welche nicht als nüchterne Geschichtsdarstellung zu betrachten ist und die Realität ihrer reichlich berichteten Wunder unglaubwürdig macht. Dann bleibt noch das Zeugniss des Apostels Paulus von der Auferstehung Christi. Aber eine nähere Untersuchung dieses Zeugnisses ergibt, dass dasselbe, soweit es die früheren Ereignisse betrifft, nur auf unbestimmtem Hörensagen beruhte und mit den Berichten der Evangelien nicht übereinstimmt, während des Apostels eigenes Erlebniss in Anbetracht seines eigenthümlichen und höchst nervösen Temperaments als subjektive Vision zu beurtheilen ist, ebenso wie höchst wahrscheinlich auch die Erscheinungen vor den aufgeregten Jüngern Jesu. Sonach muss der Beweis für die Auferstehung und Himmelfahrt als absolut und hoffnungslos ungenügend betrachtet werden. Die Untersuchung der geschichtlichen Quellen hat also bestätigt, was aus allgemeinen Gründen von der Unwahrscheinlichkeit der Wunder geurtheilt wurde. — Insoweit steht der Verfasser dieses interessanten Werks auf festem historischem Boden und werden seine Ausführungen schwer zu widerlegen sein. Wenn er nun aber daraus den Schluss ziehen zu dürfen glaubt, dass der Anspruch des Christenthums auf göttliche Offenbarung um nichts besser begründet sei, als bei allen anderen Religionen, welche für sich denselben Anspruch erheben, so ist das nicht mehr ein historisches, sondern ein religionsphilosophisches Urtheil, welches keineswegs aus seinen kritischen Ergebnissen mit Nothwendigkeit folgt, sondern welchem theils eine ungenügende Würdigung der Eigenthümlichkeit des Christenthums als ethischer Religion, theils ein oberflächlicher und äusserlich dualistischer Offenbarungsbegriff zu Grunde liegt. Der Mangel des Werkes „Supernatural Religion" besteht, ähnlich wie bei Strauss'

„Leben Jesu", darin, dass es nur destruktive Kritik übt, ohne das positive Verständniss dessen, was als bleibende Wahrheit geistlich-sittlicher Art den Legenden und Dogmen supranaturaler Art zu Grunde liegt, aufzuschliessen oder auch nur anzudeuten. Aber so gewiss diess eine empfindliche Einseitigkeit ist, so gewiss muss doch auch zugestanden werden, dass die Arbeit des negativen oder destruktiven Kriticismus überall erst gethan sein muss als conditio sine qua non für die positive oder konstruktive Aufgabe des besseren Verstehens der geschichtlichen Religion. Und da der Verfasser selbst seine Arbeit nur als die negative Voraussetzung für positiven Aufbau bezeichnet hat [1]), so ist man nicht wohl befugt, sie nach einem anderen Massstab zu beurtheilen; innerhalb der Schranken aber, die er sichselbst gesetzt hat, wird man das Verdienst seiner Leistung nicht bestreiten können.

Dass ein Werk wie dieses in allen Ländern englischer Zunge grosses Aufsehen erregte, ist begreiflich. Noch nie vorher war in englischer Zunge ein so systematisch durchgeführter und auf gründlicher Gelehrsamkeit beruhender Angriff auf die external evidences der christlichen Religion geführt worden, welche noch immer nicht blos in der populären, sondern auch in der theologischen Apologetik Englands (Mansel, Newman, Mozley) an erster Stelle standen. Gewiss darf es als ein Zeichen der Zeit betrachtet werden, dass dieses Buch im ersten Jahr nach seinem Erscheinen sechs Auflagen erlebte, und dass die Presse aller Richtungen Auszüge und Besprechungen darüber brachte, und zwar, wie aus Lightfoot's Klage erhellt, überwiegend günstige, ja rühmende Beurtheilungen. Die Entgegnung, welche Lightfoot Namens der angegriffenen Orthodoxie in einer Reihe von Aufsätzen in der Contemporary Review und später in einem Separatabdruck gab, ist ausserordentlich schwach. Statt das Aussenwerk ruhig preiszugeben und den in Zweifel gestellten Offenbarungscharakter der christlichen Religion aus ihrem geistigen Wesen und ihrer Stellung im Ganzen der Geschichte zu beweisen, womit die blose und einseitige Negation des Verfassers von Sup. Rel. wirklich zu überwinden gewesen wäre, wusste der kurzsichtige Gelehrte nichts besseres zu thun, als die patristischen Untersuchungen hinsichtlich der Zeugnisse für die Evangelien durch kleinliche Nörgeleien zu bekritteln, durch welche, selbst wenn sie alle richtig wären, das Gesammtresultat von Sup. Rel. in keiner Weise alterirt werden würde. Kein Wunder, dass der Autor von Sup. Rel. in seiner kürzlich erschienenen Replik gegen Lightfoot nicht blos seine historischen Ausführungen als unwiderlegt festhält, sondern auch seine allgemeinen Schlussfolgerungen noch schroffer wiederholt hat. Zu seiner Widerlegung bedürfte es in der That anderer Mittel, als Lightfoot sie aufzuwenden hatte; es bedürfte einer freien, tief- und weitschauenden, philosophischen und historischen Apologie des Christenthums als der vollendeten Stufe der religiösen Entwicklung der Menschheit.

[1]) S. Preface, p. LXXXII: „Under such circumstances, destructive must precede constructive criticism".

Und hierzu hat das letzte Jahrzehnt höchst werthvolle Beiträge geliefert in den Arbeiten von Robertson Smith, Cheyne und Hatch, welche, auf ganz verschiedenen Gebieten liegend, sich doch nahe berühren durch die Gleichheit der echt wissenschaftlichen Methode, der unbefangenen und scharfsinnigen Quellenkritik und der geistvollen Einsicht in die bedingenden Ursachen geschichtlicher Entwicklungsprozesse. Robertson Smith hat 1881 und 82 zwei Reihen von Vorträgen veröffentlicht über „The Old Testament in the Jewish Church" und „The Prophets of Israel and their place in history", welche nebst desselben Verfassers Artikeln in der Encyclopaedia Britannica zum Besten gehören, was über die alttestamentliche Religion geschrieben worden ist. Er will die historischen Dokumente unserer Religion nach denselben Grundsätzen behandelt wissen, welche auf die anderen Quellen alter Geschichte in so fruchtbarer Weise angewandt worden seien. Die Furchtsamkeit, welche vor freier kritischer Untersuchung der biblischen Geschichte zurückschrickt, ist, wie R. Smith treffend bemerkt, nicht am Platz in der protestantischen Kirche, die es vielmehr als einen ebensowohl religiösen wie historischen Gewinn betrachten sollte, wenn man die Bibel in ihrem originalen und natürlichen Sinn zu verstehen lernt. Viele unnötige Erbitterung dogmatischer Controversen würde vermieden, wenn man bedächte, dass die höchsten Wahrheiten der Religion zuerst in den einfachsten Formen in's Leben traten. Auch die göttliche Offenbarung, deren Urkunde die Bibel ist, hatte eine Geschichte, welche den Gesetzen der menschlichen Natur gemäss und der allgemeinen Regel unterworfen war, dass jedes dauerhafte geistliche und moralische Verhältniss in langsamem Stufengang wachsen und einem Prinzip innerer Entwicklung gehorchen muss. Diese Anwendung der Entwicklungsidee auf die Geschichte der biblischen Religion hebt deren Offenbarungscharakter so wenig auf, dass vielmehr, wie Smith sehr gut zeigt, dieser eben dadurch am besten bewiesen wird, dass man die Einheit, den stetigen Zusammenhang, den geordneten planmässigen Fortschritt, welcher die Entwicklung der biblischen Religion vor allen anderen auszeichnet, geschichtlich nachweist. Neben diesem Geschichts-

beweis für die biblische Offenbarung im grossen Stil bedarf es des alten Beweises aus einzelnen Wundergeschichten und vermeintlichen Weissagungen nicht mehr. Darum kann, unbeschadet des religiösen Glaubens an die Wahrheit der biblischen Religion, der geschichtlichen Kritik im Einzelnen freier Spielraum vergönnt werden. Von dieser Freiheit macht denn auch R. Smith den rückhaltslosesten Gebrauch. Er bekennt sich von vorneherein zur Wellhausen'schen Ansicht, dass das Priestergesetz den Propheten nicht vorausgegangen, sondern nachgefolgt, diese also nicht blos die Interpreten einer schon gesetzlich fixirten Religion, sondern die originellen Träger der mit und aus der Volksgeschichte Israels wachsenden ethischen Gottesidee gewesen seien. Eben dieses im Einzelnen nachzuweisen, ist der Zweck seiner schönen Vorträge über die Propheten.

Dass Rob. Smith's kritische Ansichten zur Zeit noch mit dem lebhaften Widerstand der schottischen Orthodoxie zu kämpfen haben, zeigte der wider ihn vor der Synode der schottischen Freikirche angestrengte Prozess, der mit seiner Entsetzung von dem Lehramt am theologischen Seminar endete. Gleichwohl gewinnt die von ihm so mannhaft vertretene Sache unter den jüngeren Theologen Schottlands und Englands von Jahr zu Jahr mehr Anhänger. Das beweist u. A. der Commentar zum Jesaia, welchen G. A. Smith zu dem Sammelwerk: „Expositors Bibel" beigetragen hat (1889—1890), eine Arbeit, die ganz auf dem Boden der modernen Kritik steht und doch in kirchlichen Kreisen mit überwiegendem Beifall aufgenommen worden ist.

Und hinter der schottischen Theologie bleibt auch Oxford, die alte Hochburg der anglikanischen Orthodoxie, neuestens nicht zurück. Hier hat Rob. Smith' Freund Th. K. Cheyne kürzlich das treffliche Werk: The origin and religious contents of the Psalter" (1891) veröffentlicht, dessen Inhalt er in den Bampton-Lectures 1889 vorgetragen hatte. Dieses Werk zeigt einen entschiedenen Fortschritt über desselben Verfassers frühere Arbeit über Jesaia; war er dort in der Kritik noch etwas vorsichtig zurückhaltend gewesen, so steht er im neuesten Werk auf freiestem Standpunkt und gibt eine bedeutende Förderung der wissenschaftlichen Erkenntniss der alttestamentlichen Religion. Der Ursprung der meisten Psalmen wird in die griechische und mackabäische Periode des nachexilischen Judenthums gesetzt und ihr Anlass in den allgemeinen zeitgeschichtlichen Verhältnissen aufgezeigt. Besonders werthvoll ist die Darstellung der Entwicklung der religiösen Ideen unter den mitwirkenden Einflüssen der babylonischen und besonders persischen Anschauungen auf die religiöse Denkweise des nachexilischen Judenthums.

In dieser Verbindung von biblischer Theologie mit vergleichender Religionsgeschichte besteht ein Vorzug der liberalen englischen Theologie (vgl. Rob. Smith, „Religion der Semiten"), welchen die neuestens so sehr ins positivistisch verengte Fahrwasser gerathene deutsche Theologie sich zum Muster nehmen dürfte.

Gleichzeitig mit Smith' Lectures über alttestamentliche Geschichte erschienen die Bampton-Lectures von D. Edwin Hatch über „The organisation of the early Christian Churches" (1881). In der einleitenden Vorlesung spricht sich der Verfasser über die bei seiner Aufgabe zu befolgende historische Methode in sehr lehrreicher Weise aus. Es gelte vor allem, sagt er, die Quellen nach ihrer Entstehung, ihrer zeitlichen und örtlichen Umgebung und dem Werth ihrer Aussagen zu prüfen. Sei damit das Thatsächliche festgestellt, so habe die Untersuchung fortzuschreiten zur Bildung von Schlüssen hinsichtlich der wahrscheinlichen Ursachen der Thatsachen. Dabei sei die Schwierigkeit zu beachten, welche daraus entspringe, dass dieselben Worte nicht immer denselben Sinn haben, ihre Bedeutung vielmehr sich ändere mit der fortschreitenden Entwicklung der dadurch bezeichneten Institutionen (z. B. ἐπίσκοπος). Man könne daher die Geschichte der Vergangenheit nie richtig verstehen, wenn man sie durch die Brille der Gegenwart in der Weise lese, dass man die späten Entwicklungsprodukte in die ersten Anfänge zurücktrage. Vielmehr müsse die Geschichte der Institutionen von ihren Anfängen an abwärts verfolgt und ihre Aenderungen Schritt für Schritt gezeigt werden. Zum Verständniss dieses Entwicklungsprozesses sei aber auch unerlässlich die Beachtung der Analogien, welche zwischen christlichen und ausser-christlichen Institutionen sich finden, wobei der Schluss unvermeidlich sei, dass ähnliche Erscheinungen auf ähnliche Ursachen zurückzuführen seien. Von solchem Schluss darf den Historiker nicht die Voraussetzung einer besonderen Uebernatürlichkeit der Kirche abhalten. Denn auch die Bildung der Kirche hat Gott nach denselben einfachen Gesetzen geleitet, nach welchen er das Leben der menschlichen Gesellschaft überhaupt regiert. „Die Göttlichkeit der heiligen katholischen Kirche ist die Göttlichkeit der Ordnung. Sie steht nicht ausserhalb, sondern innerhalb des Universums des Gesetzes. Sie ist ebenso göttlich, wie das Sonnensystem göttlich ist, denn beide sind Ausdruck und Ergebniss derselben allgemeinen Gesetze göttlicher Oekonomie, nach welchen die natürliche und die moralische Welt leben und sich bewegen. — Es wird dann im Einzelnen gezeigt, wie die christliche Gemeinde sich anfangs in Analogie mit der jüdischen Synode und mit heidnischen Associationen organisirt, aus beiden so-

wohl das Aeltestenkollegium (Presbyter) als auch die ausführenden Organe der Selbstverwaltung, den Bischof und die Diakonen übernommen habe. Der Bischof, anfangs nur Vorsitzender des administrativen Körpers, wuchs dann allmälig an Bedeutung, je mehr sich die Nothwendigkeit eines autoritativen Organs zur Wahrung der Einheit der Lehre und der Disciplin ergab. Dabei war doch das Recht des Lehrens und Sakramentespendens noch allen Gemeindegenossen gemeinsam. Das Prioritätsrecht des Clerus war noch nicht exklusiv. Als die Bischöfe den Anspruch auf exklusiven Besitz dieses Rechts zu erheben begannen, fand dieser Anspruch lebhaften Widerspruch seitens der Montanisten, die den Vorrang der individuellen Geistesgaben über das Amt behaupteten. Auch die Ordination war anfangs nichts anderes als die Bestallung zu einem kirchlichen Amt, von gleicher Art wie irgendeine Bestallung zu bürgerlichen Aemtern, ohne dass man damit die Vorstellung einer Mittheilung exklusiver geistlicher Kräfte verbunden hätte. Zur besonderen Klasse wurde der Klerus erst vom vierten Jahrhundert an, und zwar theils in Folge der Verleihung staatlicher Privilegien an die kirchlichen Würdenträger, theils auch durch die Rückwirkung des damals aufkommenden Mönchthums auf die kirchlichen Beamten. Auch die Verbindung der einzelnen Gemeinden unter einander war anfangs eine lose und freiwillige; es war wieder der Staat, unter dessen Einfluss und nach dessen Muster die Organisation der Gemeinde-Conföderation erfolgte. — Hatch wirft dann die Frage auf, ob die so unter weltlichstaatlichen Einflüssen entstandene Organisation der christlichen Gemeinden zur allgemeinen Kirche sich mit Recht mit der idealen Kirche des Neuen Testaments, dem „Leibe Christi", identificirt habe? Er verneint das und begründet diese folgenschwere Verneinung durch treffende Bemerkungen. Die Einheit der Kirche, so zeigt er, war ursprünglich nur die gemeinsame Beziehung zu gemeinsamem Lebens-Ideal und gemeinsamer Hoffnung. Die zweite Periode, die Zeit des Kampfs mit den Häretikern, stellte die Idee des bestimmten Glaubens als Basis der Einheit über die Idee des heiligen Lebens; die Glaubigen sollten verbunden sein durch ihren Besitz der allein wahren Lehrtradition. In der dritten Periode kam dazu das Dringen auf katholische Ordnung, ohne welche das Dogma keine Garantie der Dauer zu haben schien; der Christ sollte nicht blos den rechten Glauben haben, sondern auch zu einer christlichen Association gehören, welche einen Theil der allgemeinen Conföderation bildete: diess die vom vierten Jahrhundert an feststehende katholische Einheitsidee. Freilich war sie nicht allgemein anerkannt, die Donatisten konnten sich nicht vom Werth einer äusseren Einheit über-

zeugen, welcher die innere Reinheit und Heiligkeit fehlte. Sie wurden unterdrückt mit Hilfe des Staats; aber die von ihnen aufgeworfene Frage war darum noch nicht gelöst, sondern hat noch heute ihre volle Bedeutung, die Frage nämlich, ob denn überhaupt die äussere Organisation die Kirche ausmache? Und Hatch beantwortet sie im echt evangelischen Sinn: Zarter, tiefer, göttlicher als irgend etwas, wovon äussere Dinge das Symbol oder Band sein können, ist das innerliche reale Wesen der Einheit, die durchdringende Gemeinschaft der Gedanken und des Charakters, die „Einheit im Geist"!

Eine sehr werthvolle Ergänzung zu diesen kirchengeschichtlichen Vorträgen, welche zum Besten gehören, was über die Verfassung der christlichen Kirche geschrieben worden ist, bilden die Hibbert-Lectures über „The influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church", welche Hatch 1888 gehalten hat, und welche nach seinem Tode von Fairbairn veröffentlicht wurden (1890). Der Verfasser geht hier aus von der Frage, wie es gekommen sei, dass in der christlichen Kirche das Schwergewicht nicht auf die sittlichen Gesetze der Bergpredigt, sondern auf die metaphysischen Glaubenssätze des Nicenum gelegt worden sei? und er findet die Erklärung dafür im Uebergang des Christenthums vom semitischen auf den griechischen Boden und in der Mischung der neuen christlichen Ideen und Motive mit den vorhandenen Strömungen des hellenischen Geistes; deren massgebenden Einfluss auf die Gestaltung des kirchlichen Glaubens und Lebens nachzuweisen, ist der Zweck dieser Lectures, welche in der theologischen Welt Englands ein begreifliches Aufsehen erregt haben und hoffentlich als kräftiges Ferment weiterer Entwicklung und Klärung der Theologie wirken werden. — Hatch entwirft zuerst ein sehr anschauliches Bild vom allgemeinen Zustand der Kultur, der Schule und Literatur, der Moral und Religion in der griechisch-römischen Welt der Kaiserzeit und zeigt dann, wie in einem solchen Zeitalter der literarischen und philosophischen Betriebsamkeit auch die neuen religiösen Ideen eine scholastische Form annehmen mussten. Eingehend wird diess nachgewiesen an dem Einfluss der damaligen philosophischen Methode und Schulsprache auf die Lehre der Kirchenväter von Gott, seinem Verhältniss zur Welt, seinen Eigenschaften, innergöttlichen Unterschieden und trinitarischen Hypostasen. Weniger bekannt, als diese Dinge, dürfte es sein, dass auch zwischen den sittlichen Bestrebungen der damaligen heidnischen Welt und dem Christenthum mehrfache Verwandtschaft und Wechselwirkung bestanden hat. Wie in metaphysischer, so auch in ethischer Hinsicht erwies sich die anerzogene Denkweise der durchschnittlichen

Menge als stärker denn die christlichen Ideen. Diese wurden wohl angenommen, aber ohne den Enthusiasmus, welcher sie zu einer umbildenden Kraft machte. Die Liebe war nicht mehr „das Handbuch der göttlichen Philosophie", wie Clemens von Alexandrien sie noch genannt hat, sondern es trat an ihre Stelle wieder die Aufzählung der Tugenden und Pflichten; die theologische Moral des Ambrosius, welche zur Basis der mittelalterlichen Moral geworden ist, war mehr stoisch als christlich. Aber auch die asketische Reaktion gegen die Verweltlichung der kirchlichen Sitte hatte ihr Vorbild in den griechischen Philosophenschulen: den christlichen Anachoreten und Mönchen giengen die cynischen und stoischen „Anachoreten" voran, welche im Rückzug aus der verdorbenen Gesellschaft ihr individuelles Ideal geistlichen Lebens zu verwirklichen suchten. Wie im Dogma die Philosophie und in der kirchlichen Moral die Sitte der griechischen Welt von Einfluss war, so im christlichen Kultus die Bräuche der Mysterien, welche in der Religion des Kaiserreiches eine hervorragende Rolle spielten. Trotz einzelner Ausartungen hatte die Mehrzahl derselben das gleiche Ziel wie das Christenthum: Verehrung eines reinen Gottes, Streben nach reinem Leben und Pflege des Geistes der Brüderlichkeit; sie waren ein Teil der grossen religiösen Neubelebung, welche jenes Zeitalter auszeichnet. Der Einfluss der Mysterien erstreckte sich bis aufs Einzelste der allmälig aufkommenden Bräuche bei der Taufe und bei der Eucharistie, wie Hatch eingehend nachweist; übrigens, fügt er sehr gut hinzu, sei es zuletzt das gemeinsame Bedürfniss der menschlichen Natur gewesen, welches im Mysterienkult wie im Christenthum zur Ausbildung des glänzenden Ceremoniels geführt habe, welches er, auch wo es sich in unseren Kirchen erhalten hat oder künstlich wiederbelebt wurde, doch nicht ein „heidnisches Ceremoniel" heissen möchte, denn wenn es auch Ausdruck eines weniger erleuchteten Glaubens gewesen, so sei es doch aus einem Herzen gekommen, welches nicht weniger ernstlich nach Gott suchte und nach Heiligkeit strebte als unser eigenes (S. 309). Die hierin ausgedrückte weitherzige Duldsamkeit ist ein schöner Zug des englischen Kirchenhistorikers, der ihn von der bei uns Deutschen neustens wieder aufkommenden Unart des engherzigen dogmatistischen Aburtheilens über geschichtliche Erscheinungen sehr vortheilhaft unterscheidet. — Die beiden letzten Vorträge fassen das Ergebniss der bisherigen Einzelausführungen zusammen. Der christliche „Glaube" hat die ursprüngliche Bedeutung von Gottvertrauen, was die Grundlage aller Religion bildet, unter dem Einfluss des gleichzeitigen griechischen Denkens verloren und sich verwandelt in ein Symbol, ein System

von Glaubenssätzen, in welchen Theorie und Geschichte, metaphysische Spekulation und geistliche Wahrheit verbunden ist. Bei der Bildung dieses Lehrkörpers der Kirche lag eine dreifache problematische Annahme zu Grunde: 1) die rein philosophische, dass auch für religiöse Vorstellungen eine genaue Definition nothwendig sei; 2) die politische, dass auch in den höchsten religiösen Beziehungen der Menschen die Entscheidung der Mehrheit für die Einzelnen bindend sei; 3) die Annahme, dass die in einem bestimmten Zeitalter gemachten Definitionen und Interpretationen nicht blos eine relative — auf die jeweilige geistige Richtung eines Zeitalters bezügliche — Wahrheit enthalten, sondern die endgiltige Wahrheit für alle Zeiten. Diesen Cardinalirrthum alles theologischen Dogmatismus widerlegt Hatch trefflich durch folgende Bemerkungen. Es sei zwar eine begreifliche Ansicht, dass Gott sich nur einmal, in dem einzigartigen geschichtlichen Faktum der Evangelien, der Menschheit geoffenbart habe; es sei auch eine begreifliche Ansicht, dass Gott sich fortwährend offenbare, jetzt nicht weniger als in den ersten christlichen Zeitaltern, und dass diese Gottesstimme in unseren Seelen die göttliche Auslegung der Bedeutung der evangelischen Geschichte enthalte. Schwierig sei hingegen die Annahme, dass die göttliche Stimme sich allmälig durch drei Jahrhunderte hindurch entwickelte und dann plötzlich zum Stillstand gekommen sei. Man könne der Schwierigkeit auch nicht durch die weitere Annahme entgehen, dass keine Entwicklung der Wahrheit stattgefunden habe, sondern dass die nicenische Theologie ein Theil der ursprünglichen, den Aposteln durch Jesus Christus mitgetheilten göttlichen Offenbarung gewesen sei. Denn eben die völlige Unhaltbarkeit dieser letzteren Annahme sei das Ergebniss dieser Untersuchung gewesen, bei welcher es sich gezeigt habe, dass nicht blos die einzelnen Elemente der nicenischen Theologie allmälig sich gestaltet haben, sondern dass auch der gesammte Geisteszustand, der zur Gestaltung dieser Elemente führte, der ersten Form des Christenthums fremd war und durch nachweisbare Ursachen hinzugebracht wurde. Hiernach käme die Annahme der Endgiltigkeit der nicenischen Theologie auf die Hypothese hinaus, dass eine Entwicklung des Christenthums nur durch drei Jahrhunderte angedauert habe, dann aber für immer stillgestanden sei — eine Hypothese, für welche keine einleuchtenden Gründe zu sprechen scheinen.

Hatch schliesst seine Lectures mit der Frage, wie sich die griechischen Elemente im Christenthum zu dessen Wesen verhalten. Es gebe, antwortet er, zwei mögliche Ansichten. Man könne jene Elemente als fremdartigen Zusatz zu dem ursprünglichen Wesen betrach-

ten, welches in der Bergpredigt schon ganz enthalten gewesen sei; man könne aber auch annehmen, dass das Christenthum dazu bestimmt war, eine geschichtliche Entwicklung zu durchlaufen, dass jede seiner wachsthümlichen Gestaltungen für ihre Zeit wesentlich war, und dass es die Pflicht jedes folgenden Zeitalters sei, die Entwicklungen der Vergangenheit aufzunehmen und für die der Zukunft sein Theil beizutragen. Bei jeder dieser beiden Annahmen ergebe sich dieselbe Folgerung: dass vieles von dem griechischen Element aufzugeben sei; denn nach der ersten Hypothese sei es nicht wesentlich, und nach der zweiten sei es eine unvollständige Entwicklung, die keinen Anspruch auf bleibende Dauer habe. Die Erwägung dieser Frage und die praktische Ziehung ihrer Consequenzen hält Hatch für die Aufgabe der Theologen unserer Generation. Wie die noch bis vor kurzem (in England) herrschende ängstliche Scheu vor der kritischen Analyse biblischer Bücher, z. B. der Genesis, jetzt aufgehört habe und die Anerkennung ihres geschichtlichen Werdens nicht zum Schaden, sondern zur Stärkung des religiösen Glaubens ausschlage, so werde es auch gehen mit der Analyse der christlichen Lehre und Geschichte, deren Studium jetzt erst begonnen habe. Hatch fühlte sich als Pfadfinder in noch unerforschten Gebieten, aber er sah als Ziel des Weges am fernen Horizont ein Christenthum, welches neu und alt zugleich ist, in welchem die sittlichen und geistlichen Elemente an ihrer Stelle sind, in welchem die Menschen durch das Band des wechselseitigen Dienens, dieses Band der Kinder Gottes, an einander gebunden sein werden, wo also das Ideal der ersten Gemeinden, die Brüderschaft der Menschen, verwirklicht sein wird.

Ob diese Zukunftshoffnung, zu welcher sich der treffliche Oxforder Historiker kurz vor seinem überraschenden Hingang bekannt hat, ein bloses Traumbild bleiben oder in kommenden Jahrhunderten Wirklichkeit sein werde, das wissen wir nicht. Soviel aber ist gewiss, dass die Arbeiten der Besten und Weisesten unter allen den hier vor den Blicken des Lesers vorübergeführten Theologen unseres Jahrhunderts, wie verschiedene Wege sie im Einzelnen einschlagen mochten, doch alle in der Richtung auf das eine Ziel hin lagen, dass das Christenthum seiner dogmatischen Hüllen und Fesseln sich entledige und seine weltüberwindende Kraft erweise in dem ethischen Idealismus einer an Gott gebundenen und die Menschheit zum Bruderbund verbindenden Liebe.

Index.

Berichtigung.

S. 169, Z. 16 v. unten lies: Hohenliedes statt: Hohnliedes.
